This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Library
of the
University of Wisconsin

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

LA

PSYCHOLOGIE DES IDÉES-FORCES

Digitized by Google

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

La Philosophie de Platon, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques et par l'Académie française, 2e édition, 4 vol. in-18 (Hachette). . . . . 14 fr. »

— Tome premier : *Théorie des idées et de l'amour* . . . . . 3 fr. 50

— Tome deuxième : *Esthétique, morale et religion platoniciennes* . . . . . 3 fr. 50

— Tome troisième : *Histoire de la philosophie platonicienne ; son influence sur le christianisme* . . . . . 3 fr. 50

— Tome quatrième : *Essais de philosophie platonicienne*, revus et augmentés. . . . . 3 fr. 50

Chaque volume se vend séparément.

La Philosophie de Socrate, ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques. 2 vol. in-8. (F. Alcan). . 16 fr. »

La Liberté et le déterminisme. 3e édition, 1 vol. in-8 (F. Alcan). 7 fr. 50

Critique des systèmes de morale contemporains, 3e édition, 1 vol. in-8 (F. Alcan). . . . . 7 fr. 50

L'Idée moderne du Droit, 3e édition, 1 vol. in-18 (Hachette) 3 fr. 50

La Science sociale contemporaine, 3e édition, 1 vol. in-18 (Hachette) . . . . . 3 fr. 50

La Propriété sociale et la Démocratie. 1 vol. in-18 (Hachette) 3 fr. 50

Histoire générale de la philosophie, 6e édition, 1 vol. in-8 (Delagrave) . . . . . 6 fr. »

Extraits des grands philosophes. 1 vol. in-8 (Delagrave). . 6 fr. »

L'Évolutionnisme des idées-forces. 1 vol. in-8 (F. Alcan). . 7 fr. 50

L'Avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. 1 vol. in-8 (Alcan). . . . . 5 fr. »

L'Enseignement au point de vue national. 1 volume in-18 (Hachette) . . . . . 3 fr. 50

La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau, 2e édition, augmentée d'une seconde partie. 1 vol. in-8, avec un beau portrait de Guyau (F. Alcan) . . . . . 3 fr. 75

Descartes. 1 vol. in-18 de la collection consacrée aux Grands écrivains français, avec un portrait de Descartes (Hachette). 2 fr. »

Digitized by Google

LA PSYCHOLOGIE

DES

IDÉES-FORCES

PAR

ALFRED FOUILLÉE

TOME PREMIER

PARIS
ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET Cie
FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1893
Tous droits réservés.

Digitized by Google

Digitized by Google

-4991
SEP 18 1902
BI
.F82
P
—
1

INTRODUCTION

Le problème des idées-forces comme fondamental en psychologie.

I. — La psychologie a été le plus souvent traitée au point de vue de l'intelligence : la pensée et ses opérations réfléchies, avec leur mécanisme logique, sont plus faciles à étudier par la réflexion même que le fond actif et sensitif de notre vie mentale. Pourtant, le véritable intérêt de la psychologie ne consiste pas, selon nous, à décrire le fonctionnement représentatif de la pensée, la mise en scène du spectacle intérieur, la formation des idées ou des états de conscience susceptibles de se formuler en idées; l'intérêt consiste surtout à rechercher quelle est l'efficacité de la pensée en nous et autour de nous, quelle est la force des idées et de tous les états de conscience qui s'y résument, leur influence sur l'évolution de l'esprit et sur celle même de la nature. Tel est, par excellence, le problème psychologique. Pour que la conscience, en effet, ne soit pas réduite dans l'univers au rôle de zéro, deux choses sont nécessaires. La première, c'est que nos idées et sentiments soient des conditions réelles de changement interne, conséquemment des facteurs de l'évolution mentale, non de simples indices d'une évolution ayant lieu sans eux par des causes exclusivement physiques. La seconde, c'est que tout changement interne, étant inséparable d'un changement externe ou mouvement, puisse avoir des effets dans le monde extérieur, si bien

Digitized by Google

que les idées, ayant agi intérieurement, se trouvent avoir du même coup leur expression extérieure avec toutes ses conséquences. C'est en ce sens que les idées peuvent être idées-forces. En d'autres termes, les états mentaux doivent avoir une efficacité interne et, indivisiblement, externe, en raison de l'unité foncière du physique et du mental.

La psychologie ordinaire, se plaçant soit au point de vue purement intellectualiste, soit au point de vue matérialiste (les deux se ressemblent), ne considère le plus souvent que le contenu et les qualités des idées ou images mentales, à l'état immobile et « statique » ; elle les traite comme des espèces de tableaux ayant une forme propre dans un cadre propre et, de plus, répondant à des objets dont elles sont les portraits. Dès lors, non seulement les conditions mentales n'ont aucune efficacité comme facteurs dans les événements du monde physique, mais on aboutit à nier l'influence des conditions mentales sur les événements mentaux. L'espoir déçu n'est plus la réelle condition du chagrin; le passage à une conclusion n'est plus déterminé par la conception des prémisses. Chaque modification spécifique de la conscience est le simple « accompagnement » d'un certain mode de changement cérébral ; les changements cérébraux se déterminent l'un l'autre selon des lois toutes physiques, et les changements mentaux suivent une marche subordonnée, comme les mouvements des ombres se subordonnent aux mouvements des objets qui les projettent. Si donc vous concluez : A = C, ce n'est pas parce que vous avez pensé d'abord : A = B, B = C ; c'est seulement parce qu'il y a eu dans votre cerveau une danse de molécules aboutissant à la proposition A = C.

Une telle doctrine nous paraît fondée sur une conception inexacte des faits psychologiques. Elle impliqne que ces faits sont tous réduits à un seul, qu'on appelle la *représentation*, *vorstellung*, et c'est pour cela même qu'ils sont tous frappés d'inefficacité absolue. Selon l'intellectualisme, la nature de la conscience est uniquement de représenter, d'exprimer en soi des événements qui ne dépendent point d'elle, d'en donner ce que Leibnitz appelait une *projection*

Digitized by Google

ou un *symbole*. Le matérialisme s'empresse d'admettre cette définition et il se borne à ajouter : — Ce qui est ainsi représenté, c'est un mouvement d'atomes tout matériels ; le mouvement est la seule cause de tous les changements dans le monde, la représentation interne n'en est que le miroir. — Et comment, en effet, une représentation pure agirait-elle ? N'est-ce pas aussi absurde que d'attribuer aux ombres chinoises les gestes qu'elles reflètent? Tout ce que peut faire une représentation, c'est non pas d'agir, mais de ressembler ou de ne pas ressembler ; une représentation ne tombe que sous la catégorie de la ressemblance et de la différence. On peut la comparer à son objet ou à une autre représentation; comparée à son objet, elle lui est semblable ou dissemblable, comme un portrait à l'original : elle n'agit pas plus sur l'objet que le portrait sur l'original. Comparée à une autre représentation, elle lui est également semblable ou dissemblable, comme un tableau ressemble à un autre tableau ou en diffère : elle n'agit pas plus sur l'autre représentation que le portrait de la Joconde n'agit sur le portrait de la Fornarina. La ressemblance et la différence sont des rapports tout extrinsèques, pour un troisième terme qui laisse les deux premiers tels qu'ils étaient : rien ne modifie moins les choses que de les comparer, ainsi qu'un spectateur de courses compare de loin la vitesse des chevaux.

Mais la vérité, selon nous, c'est que les phénomènes mentaux ne sont point en eux-mêmes ni primitivement des *représentations*, qu'ils ne le deviennent que plus tard, en vertu de rapports très complexes, dérivés et secondaires. Ils sont en eux-mêmes des appétitions, qui, contrariées ou favorisées, s'accompagnent de sensations douloureuses ou agréables; par conséquent, ils sont des *actions* et *réactions;* et tel est le rapport sous lequel une psychologie mieux entendue doit les étudier. C'est d'ailleurs parce que tous les phénomènes de l'univers sont essentiellement en action et réaction réciproque que les uns peuvent être accessoirement considérés comme signes ou représentations des autres pour un spectateur. La question de savoir si les marées *représentent* les actions combinées du soleil, de la lune et de l'océan, présuppose

Digitized by Google

celle de savoir en quoi consistent ces actions combinées. De même, la question de savoir si ma pensée représente les phénomènes extérieurs présuppose l'action combinée des mouvements externes et de mes sensations ou appétitions internes ; la pensée représentative n'est donc qu'un dérivé. L'être vivant se soucie fort peu d'abord de représenter quoi que ce soit : il ne se soucie que de *s'adapter les choses* ou de *s'adapter aux choses*, d'agir, de pâtir, de réagir.

La conception des états mentaux comme *représentations* est au fond assez enfantine : à vrai dire, ma sensation du soleil ne représente pas le soleil et n'en est ni la copie ni le portrait ; elle est un moyen de passion et de réaction par rapport au soleil, elle est la conscience d'un effet subi et d'une énergie déployée : la traiter comme une simple *ressemblance* avec le soleil, ou comme une simple *différence*, c'est mettre des spéculations de métaphysicien à la place de la vie pratique. A force de raisonnements, nous pouvons établir que nos sensations sont les signes plus ou moins fidèles des choses, mais c'est là une question de degré : tout est signe fidèle et infidèle à la fois. Le fou qui croit voir le soleil la nuit a une sensation-signe, tout comme celui qui voit réellement le soleil ; seulement, sa sensation signifie et *représente* directement une perturbation cérébrale, au lieu de représenter directement un fonctionnement normal du cerveau et indirectement la présence actuelle du soleil.

De là vient l'illusion qui fait croire à tant de philosophes et de savants que les idées sont des fantômes analogues aux ombres des morts dans les *inania regna*. Ils se figurent pour ainsi dire le monde mental avec le seul sens de la vue, comme un monde de formes, de dessins et de couleurs, le tout lumineux, mais sans chaleur, sans consistance et sans vie. A ce panorama tout intellectuel, la psychologie des idées-forces doit substituer l'action ; elle doit considérer les idées comme des formes non pas seulement de la pensée, mais du vouloir ; ou plutôt ce ne sont plus des formes, mais des actes conscients de leur exertion, de leur direction, de leur qualité, de leur intensité. Dès lors, les idées et états psychiques pourront redevenir des condi-

Digitized by Google

tions de changement interne, de vrais moteurs du développement humain, des pulsations de la vie et des tendances de la volonté. En même temps, comme il n'y a point d'état mental sans un état cérébral, comme ces deux états sont deux extraits d'une réalité unique et totale, qui comprend à la fois tous les rapports mécaniques et tous les faits de sensibilité ou de conscience, les conditions de changement interne se trouveront être aussi des conditions de changement externe.

Le principe d'où part la psychologie des idées-forces est le suivant, qui établit l'unité de composition mentale. Tout fait de conscience est constitué par un processus à trois termes inséparables : 1° un *discernement* quelconque, qui fait que l'être sent ses changements d'état, et qui est ainsi le germe de la sensation et de l'intelligence ; 2° un *bien-être* ou *malaise* quelconque, aussi sourd qu'on voudra, mais qui fait que l'être n'est pas *indifférent* à son changement ; 3° une *réaction* quelconque, qui est le germe de la préférence et du choix, c'est-à-dire de l'appétition. Quand ce processus indivisiblement sensitif, émotif et appétitif, arrive à se réfléchir sur lui-même et à constituer une *forme* distincte de la conscience, nous l'appelons, au sens cartésien et spinosiste, une *idée,* c'est-à-dire un *discernement* inséparable d'une *préférence.*

Il s'ensuit que la force inhérente à tous les états de conscience a sa dernière raison dans l'indissolubilité de ces deux fonctions fondamentales : le *discernement*, d'où naît l'intelligence, et la *préférence*, d'où naît la volonté. Au point de vue de l'intelligence, le discernement peut être implicite, quand un terme seulement est présent à l'esprit, sans comparaison avec un autre. Au point de vue de la volonté, il existe aussi une préférence implicite, qui n'enveloppe pas de comparaison. J'éprouve une douleur, et immédiatement je veux sa suppression, comme le montre mon effort réactif contre la douleur. Je n'ai pas besoin pour cela d'instituer une comparaison réfléchie entre les idées de deux partis possibles, ni de concevoir explicitement le contraire de ce que je veux comme étant également possible pour moi. Il y a préférence non raisonnée, mais active en faveur du plaisir, et il y a en même

Digitized by Google

temps discernement de mon état actuel. Si je ne discernais pas, je ne préférerais pas.

D'autre part, la faculté de discernement ne s'est développée qu'en vue du choix : si nous avons conscience des *différences*, principalement sensitives, c'est que ces différences sensitives entraînent des différences réactives. On peut même aller plus loin et dire que tout discernement contient déjà un choix pratique rudimentaire, que toute détermination intellectuelle est en même temps une détermination de l'activité, surtout dans les sens primordiaux, qui sont par essence vitaux, et où la réaction est inséparable de la sensation. Discerner le plaisir de manger et la douleur de la faim, c'est indivisiblement préférer l'un à l'autre. Les discernements en apparence indifférents sont un résultat ultérieur; même en ce cas, l'adhésion que nous accordons à ce qui nous paraît tel ou tel est encore une préférence intellectuelle, une détermination en un sens plutôt qu'en un autre, — ce qui, bien entendu, n'implique aucun libre arbitre. On a dit avec raison que la chimiotaxie des protozoaires, l'héliotropisme et le géotropisme des plantes mêmes, enveloppent déjà une sorte de discernement rudimentaire et une sorte de choix rudimentaire aboutissant à telle direction de mouvements. De même, a-t-on dit encore, le triage de telle substance nutritive parmi d'autres est une sorte de choix spontané.

Cette unité indissoluble du penser et de l'agir est la loi psychologique d'importance capitale que nous résumons par le terme : idée-force. Tout état de conscience est *idée* en tant qu'enveloppant un discernement quelconque, et il est *force* en tant qu'enveloppant une préférence quelconque ; si bien que toute force psychique est, en dernière analyse, un vouloir. En d'autres termes, une idée est un système de sensations et d'appétitions à l'état naissant ; c'est une direction plus ou moins consciente que prend la vie sensitive et appétitive, c'est comme un courant mental; d'autre part, l'idée a constamment pour expression au dehors une direction que prennent les vibrations cérébrales, un courant cérébral qui en est la réalisation plus ou moins complète. Aussi peut-on dire que tout état de la conscience et de la pensée est double-

Digitized by Google

ment actif et objectif : 1° en ce que, par ses conditions cérébrales, il tend à produire un effet quelconque, un mouvement ou arrêt de mouvement, soit visible au dehors, soit invisible et intestin ; 2° en ce que ce même état de conscience est toujours pour nous représentatif de quelque objet, toujours extériorisé et projeté dans un monde réel, jamais conçu comme isolé dans un moi sans fenêtres et sans action sur autrui. Toute image qui est seule dans l'esprit implique donc un mouvement réel au dehors et est projetée au dehors ; il y a réalisation de l'image et croyance à sa réalité.

On le voit, au point de vue physiologique, la force des idées ne consiste pas dans une action qu'elles exerceraient mécaniquement, mais dans la loi nécessaire qui unit tout état de conscience distinct, toute « idée » (au sens cartésien) à un mouvement conforme, lequel, s'il n'est pas empêché, réalise l'idée au dehors. Nous ne croyons donc nullement que l'*idée* de tirer « un coup de pistolet », par exemple, agisse sur le cerveau comme le doigt agit sur la détente. Les effets mécaniques dans l'espace ont toujours, comme tels, pour conditions immédiates d'autres effets mécaniques dans l'espace, qui, ici, sont des mouvements cérébraux. L'idée n'intervient jamais physiquement, de manière à faire brèche au mécanisme universel. Le mouvement est déjà là quand la sensation et la pensée se produisent, et ce mouvement ne peut cesser ; il passe donc nécessairement d'une cellule à l'autre. S'il ne se dépense point à réveiller d'autres sentiments, il se dépense à remuer les muscles. Ou plutôt, ces deux effets sont toujours simultanés, mais à des degrés divers, qui déterminent ou une attitude plus proprement idéationnelle, ou une attitude plus proprement volitionnelle. Tout dépend : 1° de la direction du mouvement, qui peut avoir pour but une action cérébrale, comme quand on cherche à se souvenir, à raisonner, etc., ou une action musculaire, comme quand on veut soulever un poids ; 2° de son degré d'énergie, qui peut vaincre ou ne pas vaincre la résistance opposée par les muscles et, en général par l'ensemble de mouvements contraires qui empêchent nos idées de remuer sans cesse tous

Digitized by Google

nos membres comme des fils tirant une marionnette.

Les considérations qui précèdent montrent à quel point il est inexact de se figurer l'idée-force comme « une sorte d'entité, sortant tout armée de notre cerveau, venue spontanément à la conscience avec une vigueur lui appartenant par essence ». Dans ce cas, une idée-force serait comme un objet détaché doué d'une certaine quantité d'énergie toujours identique ; elle aurait un pouvoir immanent, irréductible. Or, c'est précisément ce que nous nions. Nous n'entendons point par idées des espèces d'atomes psychiques, analogues aux « idées simples » de Locke ; nous ne croyons point que tout ce qui se passe en nous soit une combinaison de certains éléments de conscience qui resteraient toujours les mêmes, avec un certain *quantum* de force immanente. C'est là une conception atomistique de l'esprit qu'on retrouve chez Locke et chez Herbart, mais qui n'en est pas plus admissible. En premier lieu, nous n'admettons aucun état de conscience réellement simple ; tout état de conscience est la résultante d'un ensemble prodigieux d'actions et de réactions entre nous et l'extérieur, et il a pour corrélatif la totalité des mouvements qui, à un moment donné, s'accomplissent dans le cerveau. Cette résultante est *spécifique*, *originale* en raison même de sa complexité, mais elle n'est pas pour cela *simple* à la manière d'un atome indivisible et homogène. Des états de conscience vraiment simples seraient indiscernables comme les atomes fictifs de la physique, qu'on discerne uniquement par leur position dans l'espace et dans le temps. On aurait beau combiner de mille manières des atomes psychiques, on n'en ferait pas sortir un plaisir ou une douleur, une pensée, une volition. En second lieu, les divers états de conscience et les diverses idées ne sont pas, selon nous, doués d'une force « détachée » ; leur action est celle même de la conscience tout entière, dont ils ne sont que les formes et manifestations actuelles, en raison composée de l'activité intérieure et des activités extérieures. La psychologie des idées-forces aboutit donc à la continuité et à la solidarité de tous les processus mentaux, qui viennent tous se réduire au processus appétitif.

Digitized by Google

II. — Ainsi conçue, la psychologie a pour objet des réalités, non plus de simples reflets, puisque les faits de conscience sont des éléments intégrants et des facteurs de la réalité complète. Les mouvements, eux, sont des phénomènes abstraits du tout : ils sont l'aspect de la réalité qui peut s'exprimer en sensations visuelles ou tactiles et en rapports dans l'espace entre les causes supposées de ces sensations. C'est par artifice que, pour faire de l'état mental un reflet et de la psychologie une science toute superficielle, on oppose l'état mental, — la sensation par exemple, — à la *réalité*. Primitivement, ce que nous sentons immédiatement et la sensation que nous en avons, c'est une seule et même chose : Τῶυτόν ἐστι. — On objectera que le son de la cloche et la vibration de la cloche sont choses différentes. — Sans aucun doute, mais ce que nous sentons n'est nullement la vibration de la cloche, ni même la vibration de l'air, ni même la vibration cérébrale : l'ensemble de ces vibrations est une construction ultérieure de notre intelligence, dont les éléments sont empruntés au sens du tact et de la vue, au lieu d'être empruntés au sens de l'ouïe. En croyant par là concevoir le *réel* de la sensation de son, comme le prétendent Maudsley et Spencer, nous concevons simplement des phénomènes concomitants, d'autres parties ou éléments du processus total, avec d'autres rapports à d'autres sens. Nous disons : si, en même temps que j'ai la sensation de tel son, je pouvais *voir* ou *toucher* les molécules de mon encéphale, j'aurais une vision ou un toucher de parties vibrantes en même temps que j'aurais toujours ma sensation de son. Mais cette sensation ne serait pas pour cela *réduite* à des sensations visuelles ou tactiles, encore moins à des *vibrations* de molécules. Ma sensation est ce qu'elle est ; le son *senti* et ma sensation du *son*, c'est un seul et même phénomène, une seule et même phase de la réalité ; or, le son n'est son qu'en tant que senti, et toutes les vibrations de molécules ne feront jamais un son tant que la sensation de son ne viendra pas s'ajouter aux autres rapports de ces vibrations avec d'autres sens, tels que la vue ou le tact. Le son n'arrive à la *réalité* que dans la sensation. Quand on parle du son

Digitized by Google

objectif, on désigne, encore un coup, d'autres sensations possibles de la vue et de l'ouïe, d'autres rapports du même phénomène, d'autres richesses qu'il renferme. On désigne aussi des antécédents de ce phénomène plus ou moins éloignés ; bref on sort de la question, qui est : « Qu'est-ce qu'un son, comme son ? » Répondre : « Un reflet subjectif et interne », c'est se contenter des accompagnements tangibles et visibles. Le réel du son, c'est le processus concret et complet, qui est à la fois, indivisiblement, un son senti et une sensation de son, quelque chose d'original et de spécifique, le phénomène se prenant lui-même sur le fait, réel et conscient de sa réalité. On dit encore avec Descartes : « La piqûre n'est pas l'aiguille. » Mais la sensation de piqûre n'est nullement la sensation d'aiguille ; la douleur particulière de la piqûre est un phénomène qui n'existe que tel qu'il se sent : l'aiguille et la séparation des chairs sont de simples antécédents et ne constituent pas le *réel* de la douleur même. Ici encore on confond les antécédents avec les éléments constitutifs du phénomène réel et concret, qui ne peut se faire sentir qu'en se sentant lui-même. La distinction des phénomènes internes et des phénomènes externes n'est donc qu'une classification des conditions d'un seul et même phénomène en : 1° conditions représentables dans l'espace par le moyen de la vue et du tact, et 2° conditions non représentables dans l'espace. Si nous ne sentions pas les phénomènes directement, nous ne sentirions rien : notre sensation sert à les constituer tels et non pas seulement à les refléter. Le phénomène dit externe est au fond identique au phénomène interne. Ce dernier n'est pas un moyen terme interposé entre le réel du son et une modification purement psychique qui serait parallèle à cette réalité. S'il en était ainsi, l'*objet* qu'on veut poser en face de la conscience comme seul réel lui resterait totalement étranger, et, en voulant le poser, on le supprimerait. Du même coup, notre sensation ne serait plus sensation de rien. Il n'y a point deux réalités, l'une sentie, l'autre sentante : il n'y en a qu'une, dont le physique exprime certaines relations superficielles dans l'espace et dans le temps, dont le mental exprime cer-

Digitized by Google

taines qualités plus intimes et plus profondes. C'est le mouvement, lui, qui est un mode de *représentation*, grâce auquel nous nous figurons dans l'espace des actions et réactions qui, par elles-mêmes, peuvent et doivent n'avoir rien de spatial.

Nous avons donc le droit de conclure que la psychologie des idées-forces roule sur le réel, et même sur le réel par excellence.

III. — Le problème psychologique, tel que nous l'avons formulé tout à l'heure, est très différent, sous plus d'un rapport, du problème que se posent les sciences physiques. Les phénomènes qu'étudient les sciences vraiment objectives — pesanteur, son, couleur, etc. — sont toujours, sans doute, des phénomènes *pour un être sentant*, pour un *sujet* auquel ils apparaissent; mais, comme il n'importe nullement que ce sujet soit Pierre ou Paul, comme de plus ce n'est pas la relation au sujet qui est à étudier ici, mais au contraire l'objet, dépouillé autant que possible de cette relation, il en résulte qu'on abstrait la relation et qu'on la néglige. Dès lors, en distinguant les phénomènes physiques des phénomènes chimiques, etc., on distingue simplement une classe générale de phénomènes d'une autre classe de phénomènes, indépendamment du fait d'être senti, perçu, pensé, voulu, etc. Mais, dans la psychologie, on ne peut plus prendre ainsi le nom de phénomène abstraction faite d'une relation quelconque à l'être sentant et conscient; car c'est précisément ce rapport à une conscience actuelle ou virtuelle qui *constitue* et *caractérise* le phénomène comme psychique. Une douleur, une pensée, une volition ne peuvent plus être considérés comme des phénomènes *en l'air*, simplement distincts l'un de l'autre à la façon d'une vibration sonore et d'une vibration lumineuse. La douleur, la pensée, la volition sont toujours la douleur de quelque être, la pensée de quelqu'un, quoiqu'il n'importe pas que ce soit Pierre ou Paul. Au reste, la vibration sonore et la vibration lumineuse redeviennent elles-mêmes des phénomènes psychiques dès qu'on les considère en tant que faisant partie d'une conscience ou expérience quelconque, en tant

Digitized by Google

qu'appréhendées sous forme de sensations. Le rapport à un sujet sentant et voulant est donc bien caractéristique du point de vue psychologique. Le problème de la psychologie peut alors prendre cette forme : — Comment les phénomènes sont-ils donnés à une conscience ? qu'est-ce qu'un sujet par rapport aux objets qu'il sent et sur lesquels il réagit?

Le point de vue des idées-forces en particulier, est celui d'une psychologie synthétique, non pas seulement analytique, comme la psychologie l'a été jusqu'ici trop exclusivement. On ne doit pas considérer les phénomènes mentaux comme formant une simple série linéaire, analogue aux séries de vibrations sonores, calorifiques, lumineuses, etc. Le tout-un où les phénomènes sont sentis est toujours *impliqué*, et les phénomènes doivent toujours être considérés synthétiquement dans leur rapport à l'*intérieur*, au centre de vie mentale qui non seulement les « représente » et les *pense*, mais y ajoute ses *émotions* et sa *réaction* volontaire. Les phénomènes à étudier sont toujours concentriques. Sous ce rapport, la psychologie ressemble à la biologie, qui considère chaque fonction de l'être vivant comme conditionnée par le tout et solidaire des autres, ou le tout comme réagissant dans chaque fonction, de manière à former une sorte de cercle vital. Elle ressemble aussi à la biologie en ce que celle-ci considère, non seulement l'organisme actuel de l'être vivant et sentant, mais encore l'*évolution* de cet organisme. Si la psychologie commence, comme les mathématiques et la physique, par *analyser* les faits, par les *mesurer* quand il est possible, enfin par découvrir leurs *lois*, elle doit aussi et surtout en faire la synthèse et, comme la biologie, montrer les conditions, les degrés et les formes typiques de l'évolution mentale, ainsi que son rôle dans l'évolution universelle. Le psychologue, il est vrai, ne peut saisir directement, chez les animaux inférieurs, les plus simples formes de la vie consciente et noter le passage progressif à des formes plus hautes, comme le biologiste analyse les diverses fonctions vitales de l'amibe, aperçoit les segmentations de l'œuf fécondé, etc. (1);

(1) Voir James Ward, dans *Mind* 1887.

Digitized by Google

quand le psychologue veut décrire l'évolution, il est obligé de commencer par la fin de la chaîne, tandis que le biologiste commence par les premiers anneaux. Mais il peut se représenter *hypothétiquement* les états de conscience inférieurs et rudimentaires, par analogie avec les états inférieurs de sa propre conscience. La psychologie devient ainsi, comme la biologie, une étude d'organisation et d'évolution ; au lieu de rester à un point de vue purement statique, elle s'élève au point de vue dynamique.

Est-ce à dire que la distinction du sujet et de l'objet ait besoin d'être posée comme consciente d'elle-même dès le début, dans l'être sentant? Non. Quand même l'être individuel étudié par le psychologue n'aurait d'abord aucune notion du subjectif et de l'objectif, — comme cela est certain, — cette distinction n'en demeure pas moins essentielle *pour le psychologue*, parce que, de fait, il étudie la façon dont les phénomènes arrivent à constituer une conscience possible, une individuation au moins virtuelle. Les phénomènes de l'univers parviennent à se sentir et même à se connaître dans des centres vivants, les animaux ; le psychologue cherche comment, sous quelle forme, selon quelles lois a lieu cette élévation des choses au rang d'*idées* dans une conscience, avec le plaisir, la peine, l'effort qui en résultent.

Maintenant, l'individualité, le tout-un qui évolue, le sujet actuel ou virtuel, n'est-ce en définitive qu'une unité apparente dont les éléments constitutifs seraient variables? Les individus sont-ils des modes d'un esprit infini? L'esprit que je suis pour moi est-il *matière* pour le spectateur extérieur? ou, au contraire, ce qui est matière pour moi est-il esprit en soi? La *force* considérée par le physicien n'est-elle « qu'un autre aspect » de ce que les philosophes appellent volonté? La loi mécanique de la moindre résistance n'est-elle qu'un autre côté de la loi de la moindre peine? Toutes ces questions, le psychologue en prépare la solution, mais elles appartiennent proprement à la philosophie générale, puisqu'elles constituent des inductions sur la nature intime des individus et du tout. La psychologie positive s'en tient au

Digitized by Google

point de vue relatif de l'expérience immédiate, pour laquelle il y a des individus distincts, des sujets sentants et conscients, en un mot, des *vies internes*, des synthèses spéciales se produisant au sein du grand tout et se détachant de lui en une certaine mesure, par le pouvoir qu'elles ont de s'affirmer en pensée et en action.

IV. — Après avoir établi que le psychologue se pose cette question fondamentale : — Qu'est-ce que le sujet conscient et comment se forme-t-il ? — nous devons passer à un autre aspect du même problème : — Par quel mode d'action se manifeste le sujet conscient ? — Ici encore s'accuse le contraste de la psychologie et des sciences physiques.

Si le psychologue recherche les lois des phénomènes, ce sont surtout leurs lois de génération ou de genèse interne, qui font sortir un état de conscience d'un autre état de conscience par un processus dont les divers termes s'impliquent et s'expliquent mutuellement. Ainsi, entre la sensation présente et la réaction de l'intelligence appelée attention, puis la réaction de la volonté appelée aversion, il n'y a pas simplement un rapport dans le temps dont on ferait la constatation brute en disant : « Cela se suit de cette manière », sans qu'on sache pourquoi ce ne serait pas aussi bien l'inverse. L'ordre des vrais faits de conscience constitutifs du processus psychique — sensation, émotion, réaction — n'apparaît nullement comme arbitraire, ni comme un fait brut sans aucune explication. Nous trouvons que la douleur est une véritable explication et de la volonté d'écarter la douleur et de l'aide apportée à la volonté par l'intelligence. En d'autres termes, les lois vraiment psychologiques ne sont plus une pure coordination causale de phénomènes dans le temps ; nous ne nous contentons plus de ranger le phénomène A au premier moment, le phénomène B au second moment, etc., et d'ajouter que, dans les mêmes circonstances, le même ordre se reproduira. Nous voyons un *pourquoi*, un rapport de convenance interne entre les phénomènes se continuant l'un dans l'autre, parce qu'ils apparaissent tous, en dernière analyse, comme des idées-forces ou

Digitized by Google

appétitions, comme des progrès d'une même volonté tendant au plus grand bien. On peut donc dire que les rapports psychologiques sont, comme tels, des rapports de finalité immanente, très différents des lois de causalité purement physique. Le mode d'action du sujet sentant est la tendance à une fin.

Là encore, la psychologie et la biologie se touchent et se complètent. Si la « lutte pour la vie » supprime la finalité extérieure, elle ne supprime pas la finalité intérieure de la volonté. Dire que les êtres combattent pour la vie, c'est dire qu'ils combattent pour se nourrir et se reproduire, qu'ils font effort, qu'ils *désirent* la nourriture et sentent du *plaisir* en se nourrissant. La lutte pour la vie ne se comprend donc, au fond, que comme une lutte de volontés; elle est une manifestation externe de phénomènes tout psychiques en soi. S'il n'y avait dans la réalité qu'universel mécanisme, il y aurait universelle indifférence. En quoi un ensemble de particules inertes prendrait-il intérêt à être à droite plutôt qu'à gauche, à se mouvoir avec telle vitesse plutôt qu'avec telle autre, à se conserver plutôt qu'à ne pas se conserver, à se reproduire plutôt qu'à ne pas se reproduire? Le principe universel de l'*intérêt* est essentiellement psychique, et, sans ce principe, la vie est incompréhensible, la lutte pour la vie est plus incompréhensible encore. Le vrai darwinisme n'est pas une doctrine exclusivement mécaniste : son ressort même est la sensation et le vouloir-vivre. C'est ce ressort que le psychologue prend à tâche d'étudier. Dans les êtres vivants, pour un spectateur, tout se passe *comme si* l'avenir était un des facteurs du processus interne : l'être vivant agit *pour* causer un certain effet, qui est son bien, alors même qu'il ne *connaît* point ce bien et ne connaît pas sa propre action. L'être n'est plus seulement absorbé dans le présent et poussé par le passé : il fait l'avenir même sans le concevoir, par le besoin qu'il a de tel état qui n'est pas encore, par un certain *nisus a fronte*, non plus *a tergo*. C'est une perpétuelle génération de l'avenir par l'appétition, qui est tournée de ce côté alors même qu'elle l'ignore. Le présent de l'animal est un présent inquiet, qui ne se suffit pas, qui

Digitized by Google

aspire à la suite. L'être conçu (par abstraction) comme purement matériel serait inerte : son existence serait tout entière immobile dans le présent, alors même qu'il parcourrait mille lieues par seconde. Le mental n'a point cette inertie. Est mental tout ce qui, d'une manière ou d'une autre, implique une fin sentie et voulue, fût-ce aveuglément; est mental tout ce qui n'est pas indifférent à son propre état, mais tend à le maintenir ou à le changer, à l'accroître ou à le diminuer; est mental tout ce qui enveloppe l'avenir pressenti dans le présent senti, avec un effort quelconque pour passer de l'un à l'autre. Un chronomètre a beau être fait pour marquer l'heure future, aucun de ses mouvements, à lui, n'enferme une finalité immanente ni ne tend à marquer l'heure. Il ne porte pas en lui-même un but qui se maintienne identique et suscite de nouveaux moyens quand les anciens manquent. Touchez à l'un quelconque de ses rouages, c'est fini, l'heure ne sera plus marquée : la roue qui tournait à gauche n'essaiera pas de tourner à droite pour continuer de poursuivre l'heure ; l'aiguille n'essaiera pas de s'appuyer sur un nouveau ressort pour pouvoir tourner. Au contraire, la grenouille qui a perdu la patte droite et dont on brûle la cuisse droite avec un acide, se servira des moyens qui lui restent pour essuyer l'acide : elle remuera la patte gauche, tandis qu'ordinairement elle se sert de la patte droite pour essuyer la cuisse droite. La fin poursuivie reste donc ici la même, alors que le mécanisme des moyens est altéré : le chronomètre vivant continue de tendre à l'heure future alors même qu'on lui a enlevé plusieurs de ses ressorts : il supplée à l'un par l'autre, comme si le bien à venir agissait sur lui par l'intermédiaire du bien ou du mal présent. Dans le chronomètre, tous les mouvements se déroulent et s'expliquent d'une manière adéquate, sans aucune considération de l'heure, tant du moins qu'on ne sort pas du chronomètre pour remonter à l'horloger. Au contraire, le besoin de vivre et de jouir, avec les mouvements corrélatifs, existe *dans* l'être vivant, non au dehors, et y devient le générateur même des autres mouvements. Sans doute, étant donnés les mouvements de la grenouille à un moment, et les mouvements communiqués

Digitized by Google

du dehors au moment suivant, on aurait pu prédire par le calcul que la patte gauche se lèverait. Tout est mécanique sous le rapport des changements dans l'espace ; mais la série des causes et effets n'en redevient pas moins, dès qu'on rentre dans l'être vivant pour y considérer la vie même, une série de moyens et de fins, avec une fin unique, le bien-être du vivant. Et le psychologue, venant après le physiologiste, trouve que la série des moyens est, en définitive, une explication plus profonde que la série mécanique des effets. C'est que les relations de finalité, au lieu d'être de simples relations extrinsèques pour un spectateur, comme dans la montre, se confondent ici intimement avec les relations de vraie causalité. Dans le chronomètre, le grand ressort central qui cause tout le reste est naturellement indépendant de la fin à laquelle on l'a artificiellement subordonné ; dans l'être vivant, la cause et la fin, le ressort et l'heure à indiquer se confondent, comme si une montre tendait toujours à marquer midi par tous les moyens et trouvait dans la position même de l'aiguille à midi le ressort de tous ses mouvements. *L'identité de la causalité et de la finalité est la volonté*, dont les formes diverses, modes particuliers de discernement et de préférence, sont les idées-forces.

Nous pouvons donc donner au *sujet* qu'étudie la psychologie un nom plus précis et d'un sens moins intellectuel ; nous pouvons dire : la psychologie est l'étude de la *volonté*. Le problème n'est plus seulement : existe-t-il un sujet? mais, comment agit-il ? Le rapport du sujet aux objets n'est plus un simple rapport de représentation, mais d'adaptation et de finalité immanente, primitivement irréfléchie et irraisonnée.

V. — Insistons maintenant sur cette idée de causalité et d'activité qui est inséparable de la finalité. Nous aborderons ainsi la transformation dernière du problème psychologique : dans l'être tendant à une fin et doué de volonté existe-t-il vraiment une activité d'ordre *mental*, qui justifie l'expression d'*idées-forces*? C'est la question à la fois la plus difficile et la plus importante.

Pour échapper au contraste de l'activité et de la passi-

Digitized by Google

nous sommes toujours enfants du Cosmos ; mais enfin, une fois produits, une fois doués d'un cerveau, nous avons emmagasiné en nous une partie des conditions de changement et de mouvement qui se trouvent dans la nature, une partie de la causalité universelle, de quelque manière qu'on l'interprète ; si quelque chose agit dans ce monde, nous aussi nous agissons ; si quelque chose, après avoir été conditionné, conditionne, nous aussi nous conditionnons. Le lien, quel qu'il soit, des antécédents aux conséquents nous traverse, de même que le courant magnétique accusé par l'aiguille aimantée traverse tous les corps qui sont à la surface ou à l'intérieur de la terre. Si donc le processus interne, tel qu'il se présente à l'observation intérieure, comprend trois moments, — sensation ou changement subi et discerné, plaisir et peine, enfin appétition, — nous avons le droit de les distinguer, sans prétendre pour cela ni les séparer l'un de l'autre, ni les soustraire aux communes lois du déterminisme.

Comme Münsterberg, William James tend à supprimer toute activité mentale, au profit des objets dont nous avons la *représentation*. C'est un nouvel exemple du vertige exercé par la psychologie des représentations, à laquelle nous voudrions substituer la psychologie des actions et réactions. Voici la réponse de M. James aux objections que nous lui avions adressées dans notre *Evolutionnisme des idées-forces* : « M. Fouillée ne se figure peut-être pas assez combien forte serait la position de celui qui soutiendrait que le sentiment d'activité mentale, accompagnant l'arrivée de certains *objets* devant l'esprit, n'est rien que certains autres *objets*, à savoir des constrictions dans les sourcils, dans les yeux, la gorge, l'appareil respiratoire, qui sont présents alors, tandis qu'ils sont absents dans les autres modifications du courant subjectif. En ce cas, une partie au moins, sinon le tout de notre activité mentale serait notre *corps*, envoyant des sensations centripètes, dont la combinaison prend l'apparence de l'activité (1). » M. William James fait à ce sujet une confession sincère, dans laquelle il

(1) *Principles of Psychology*, t. II, p. 570.

Digitized by Google

nous raconte ses vains efforts pour découvrir en lui-même une activité mentale, de quelque nature qu'elle soit, qui ne se ramène pas à des *objets* « dont l'entrée au sein de la conscience, sous forme de *représentations*, constitue tout ce que nous appelons activité. » Les actes d'attention, d'assentiment, de négation, d'effort, sont sentis « comme mouvements de quelque chose dans la tête ». En faisant attention à une idée ou à une sensation appartenant à la sphère de quelque sens particulier, « le mouvement est un ajustement de l'organe du sens, mouvement senti comme il vient. Je ne puis penser en termes visuels, par exemple, sans sentir un jeu flottant de pressions, de convergences, de divergences, dans mes globes oculaires. » — Toute cette description est exacte et ne peut pas ne pas l'être, car, pour faire attention, consentir, etc., il faut un objet quelconque, une sensation actuelle, forte ou faible, à laquelle s'applique l'attention, l'assentiment, le refus, l'effort, etc. Et s'il s'agit d'une perception actuelle de la vue, comment ne sentirait-on pas des mouvements dans le globe oculaire ? S'il s'agit même d'un souvenir visuel, les mouvements sont renaissants : en tous cas, il y a dans le cerveau des mouvements analogues à ceux qui se produisent dans la perception actuelle. « Dans le consentement et dans la négation, la glotte, la respiration jouent un rôle considérable ; dans l'effort, la contraction musculaire des membres, de la poitrine, etc. » MM. James, Münsterberg et tous les psycho-physiologistes pourraient écrire là-dessus des volumes entiers, une bibliothèque, sans avoir épuisé toutes les sensations périphériques, tous les résidus de sensations, tous les mouvements centripètes qui accompagnent nécessairement, en nombre incalculable, dans toutes les parties du corps, les actes réputés les plus spirituels. Ils pourraient même découvrir et démontrer que, quand Aristote avait la pensée de sa pensée, il sentait un mouvement jusque dans la plante des pieds, d'une part, et, de l'autre, jusque dans la plus petite pointe de ses cheveux. Comment un être vivant ne vibrerait-il pas tout entier à tout instant dans chacune de ses pensées ? Et après ? Pourra-t-on en conclure que, parce qu'il y a partout du sensitif et du mouvement cen-

Digitized by Google

tripète, *tout* est sensitif et tout mouvement vital est *centripète*? La contre-partie de la thèse précédente est aussi soutenable, en même temps que parfaitement conciliable avec ladite thèse. Ne pourrait-on soutenir que la somme des mouvements de réaction centrifuge est non moins incalculable que celle des mouvements centripètes ; qu'il y a des réponses et réactions, avec un ton affectif plus ou moins sourd, depuis la tête jusqu'aux pieds ; que le mouvement d'ensemble est une perpétuelle ondulation, un va-et-vient de la périphérie aux centres, des centres à la périphérie ; que ce mouvement est surtout marqué dans le cerveau, dont toutes les cellules, après avoir été actionnées, actionnent à leur tour, s'accommodent ou ne s'accommodent pas du mouvement imprimé, l'acceptent ou le repoussent, elles aussi, pour leur part ? — Mais, objecte-t-on, ces réactions n'ont point leur contre-partie mentale. — Si fait, cette contre-partie est l'affection pénible ou agréable, avec l'effort simultané pour retenir le plaisir et écarter la peine. Physiologiquement, il y a des mouvements de réaction ; psychologiquement, nous sentons des changements réactifs qui ne nous apparaissent plus comme une arrivée passive d'*objets* devant la conscience, mais comme *nous-même* jouissant et souffrant, voulant et ne voulant pas.

— Peut-être au contraire, répondra M. James, « tout ce qui est éprouvé par nous est-il, strictement parlant, objectif. Seulement, cet objectif se distribue en deux *parts* qui font *contraste*, l'une représentée comme *moi*, l'autre comme *non-moi*. — » Là est en effet le nœud de la question. Or, selon nous, on ne peut admettre que tout soit strictement objectif. Il y a en premier lieu, jusque dans la sensation, quelque chose qui ne peut se convertir en *objet :* c'est le plaisir et la peine. Essayez de vous représenter le plaisir comme un objet, vous reconnaîtrez que vous vous représentez toujours autre chose que le plaisir même ; ce seront des circonstances de lieu et de temps, une partie déterminée de votre corps où vous localisez le plaisir, un mouvement de molécules corporelles, etc. Mais tout cela n'est pas le plaisir. D'autre part, oubliez tout cela, supprimez toute perception objective, vous n'en continuez pas

Digitized by Google

moins de jouir ou de souffrir, quoiqu'il ne reste rien dans votre conscience qui puisse être conçu comme objet par la pensée, ni exprimé comme objet par la parole. Tout n'est donc pas objectif dans la conscience. Pour répondre à la confession de M. James par la nôtre, nous ne parvenons pas, malgré tous nos efforts, à comprendre l'affection, le sentiment de plaisir ou de peine comme l'arrivée de tels ou tels objets devant la conscience, c'est-à-dire comme une représentation. Quelques philosophes ont soutenu, il est vrai, que la peine est la représentation confuse d'un trouble organique ; mais entre l'idée de trouble organique et le sentiment de la peine il y a un hiatus énorme. C'est après coup que nous cherchons dans le trouble organique les conditions antécédentes et objectives de notre douleur ; mais penser ces conditions ou même les percevoir, soit nettement, soit confusément, comme *objets*, ce n'est pas souffrir. Pourquoi d'ailleurs la perception d'un trouble, qui est, objectivement, un phénomène régulier et normal de la nature, nous causerait-elle de la peine en nous instruisant de ce qui se passe dans la réalité objective ? On a plutôt du plaisir que de la peine à s'instruire et à percevoir des objets. Il faut que le trouble organique soit en relation avec un être qui ne *veut* pas être troublé et qui réellement *souffre* d'être troublé. Cette souffrance sera toujours, en tant que telle, du subjectif impossible à objectiver, qui même se détruit en s'objectivant. Il y a donc dans l'affection — qui est primordiale — un fond subjectif impossible à éliminer ou à représenter sous les formes de mouvements dans l'espace.

En second lieu, nos plaisirs et nos douleurs ne sont pas des phénomènes détachés, des affections sans lien entre elles, qui apparaîtraient successivement et disparaîtraient sur le tableau de la conscience, sans provoquer une réaction différente d'elles-mêmes. En *consentant* au plaisir, en *luttant* contre la douleur, nous avons conscience de quelque chose en nous qui n'est plus simplement le *plaisir* ni la *douleur*. Ce quelque chose, est-ce vraiment une *chose*, un *objet* venant apparaître après les autres pour former un nouveau dessin interne ? Essayez, encore ici, de vous représenter cet objet, vous n'y parviendrez pas. C'est

Digitized by Google

même pour cette raison que tant de psychologues nient la réalité du vouloir et du désir. Mais, de ce qu'on ne peut se représenter une réalité interne comme objet, il n'en résulte pas qu'elle n'existe point, car cette réalité peut ne pas être différente de nous-même ; étant identique à nous, elle n'est plus représentable comme objet extérieur à nous. Qui dit : *représenté*, présenté à une conscience, désigne nécessairement deux choses. Je ne me vois pas vouloir, donc vouloir n'est rien, disent les partisans exclusifs de l'*objet*; je ne me vois pas vouloir, donc mon vouloir est moi-même, répondent les partisans du *sujet*. Intellectuellement, objet ne se comprend que par le sujet, et le sujet ne se saisit que dans son rapport à un objet; donc l'intelligence arrive elle-même à poser la dualité *sujet-objet*, et, ceci fait, elle n'a plus rien à se *représenter* : l'intelligence proprement dite a atteint sa limite. Mais la sensibilité et la volonté, elles, vont plus loin. Le sujet, sans se *représenter* à lui-même, se *sent* jouir et souffrir ; en même temps, il a conscience de son consentement au plaisir, de son aversion pour la douleur, et cela au moment même où il accepte et repousse. Ce n'est plus de l'intelligence, ce n'est plus de la sensibilité pure, constatant qu'elle jouit ou souffre ; mais c'est encore de la conscience. Pour donner un nom à cette conscience fondamentale, pour la mettre *artificiellement* à part de ses manières d'être et d'agir, qui en sont réellement inséparables, on se sert avec raison du mot volonté.

Au lieu de soutenir, comme M. James, que tout est objectif, on pourrait aussi bien soutenir, et on a soutenu en effet que tout, strictement parlant, est subjectif. Ce qui est certain, c'est que l'objectivité, nous l'avons vu plus haut, est un rapport ultérieurement conçu ; la représentation ne *représente* que par son rapport à autre chose qu'elle ; primitivement, il n'y a que des modes de conscience, agréables ou pénibles, acceptés ou repoussés, par conséquent des passions et réactions.

Enfin, si tout était réellement et primitivement objectif, d'où viendrait ce « *contraste* entre *moi* et *non-moi* » sur lequel M. James fonde la classification ultérieure des « modifications du courant *subjectif* » en états réellement ob-

Digitized by Google

jectifs et états d'apparence subjective? Pourquoi cette « distribution des objets en deux parts », dont l'une apparaît miraculeusement comme sujet? Il y a sans doute un *moi-objet*, le seul qui soit proprement *connu;* et nous accordons à Münsterberg, à M. James, que ce moi se résout dans notre tempérament, dans nos habitudes, dans les tendances naturelles et acquises de notre organisme, avec toutes les sensations et mouvements organiques. Mais ce *moi-objet*, Münsterberg lui-même l'avoue, n'empêche point le moi-sujet, ou, si le mot *moi* est déjà lui-même trop objectif, il n'empêche point le *sujet-je*, entendu comme l'action même d'avoir conscience; et cette action n'est pas, comme Münsterberg le prétend, une pure forme où il n'y a de discernable que les sensations qui y sont contenues; la *discrimination* et l'*assimilation* sont les fonctions intellectuelles du *sujet*; le *plaisir* et la *douleur* en sont les fonctions affectives; l'*appétition* et l'*aversion* en sont les fonctions volitives; or la discrimination de deux objets n'est plus elle-même un objet; le plaisir ou la peine résultant d'une modification reçue et discernée n'est plus un objet; enfin le désir d'un objet n'est plus un objet.

Par un dernier et radical expédient, les psychologues que fascine l'objectif ont nié non seulement l'activité de la conscience, mais son existence même. Ici encore il faut s'entendre. On peut très bien soutenir que la conscience n'existe pas, si on entend par là quelque chose de différent des fonctions internes que nous venons d'énumérer : sensations, plaisirs et peines, impulsions et aversions, qui sont les seuls faits réels et primitifs. Ces faits ont tous en commun d'être, je ne dis pas *connus*, mais immédiatement *expérimentés* au moment où ils se produisent. Il y a dès lors une différence fondamentale entre ce qui est senti et ce qui n'est pas senti, entre ce qui existe pour soi, s'apparaît à soi-même, et ce qui n'existe que pour un témoin, n'apparaît qu'à un spectateur. C'est cette différence qu'on exprime par le mot général de conscience; mais il ne faut pas entendre par là, malgré l'étymologie, une *science* de soi, une connaissance, une façon quelconque d'être son *objet* à soi-même, d'être

Digitized by Google

réprésenté à soi-même. De plus, il ne faut pas confondre la conscience spontanée avec la conscience réfléchie. Jouir et avoir spontanément conscience de jouir sont absolument identiques : par ce mot de conscience, nous n'entendons pas un phénomène nouveau, un acte nouveau, une fonction nouvelle qui viendrait s'ajouter à la jouissance pour la réverbérer, pour la distinguer du reste, la connaître ou la reconnaître; nous entendons simplement la transparence intérieure qui fait qu'une jouissance existe immédiatement pour elle-même, non pas seulement pour un autre. Je jouis, et du même coup, une lumière interne éclaire ma jouissance; ce sont, en quelque sorte, des phénomènes lumineux par eux-mêmes. Pour voir ces rayons de lumière, nous n'avons pas besoin d'une autre lumière: pour être immédiatement avertis que nous jouissons, nous n'avons pas besoin d'un acte particulier de conscience qui viendrait éclairer le premier. Si un tel artifice était nécessaire, il faudrait (on l'a dit depuis longtemps) un second acte de conscience pour saisir le premier, un troisième pour saisir le second, et ainsi de suite à l'infini. La vraie question est donc celle-ci : — Quand nous sentons, est-il nécessaire de changer notre sensation en objet de représentation, de se mettre en dehors et de la contempler objectivement? Non; nous n'avons qu'une conscience subjective de nous-mêmes, qui est, par exemple, la sensation de la faim telle qu'elle est éprouvée, ni plus ni moins, confuse si elle est confuse, distincte si elle est distincte, faible ou intense si elle est faible ou intense. Une *conscience* vraiment *objective* ne peut pas exister, et on a raison d'en nier l'existence. Je n'ai pas, outre ma souffrance et en même temps qu'elle, l'idée de ma souffrance comme objet; cette idée, si je l'ai, est un autre phénomène mental qui vient *après* ma souffrance et est lié à cette souffrance, mais qui n'est plus la douleur même que présentement j'éprouve. L'*idée* de souffrance est un simple souvenir, qui lui-même se résout, ou bien en une nouvelle souffrance renaissante et d'une espèce analogue à la première, ou bien en des idées objectives de telle partie du corps, de telles circonstances, de telles perceptions auxquelles j'associe le *mot* de souffrance. Ou je souffre, et je n'ai pas besoin

Digitized by Google

de penser ma souffrance, qui est ce qu'elle est sans qu'il faille la convertir en pensée; ou je pense réellementque je souffre, et cette pensée n'est déjà plus ma souffrance; elle est une classification que je fais du phénomène actuel pour le ranger dans la classe des douleurs avec accompagnement des mots : *je souffre*. Bref, en tant que je souffre, je ne connais pas ma souffrance; en tant que je la connais, je ne souffre pas.

Il n'en faut point conclure pour cela que la souffrance soit inconsciente (1) ; elle est, au contraire, souffrance spontanément et immédiatement consciente, mais sans élément objectif. La thèse se retourne ainsi contre ceux qui la soutiennent, et qui voudraient tout absorber dans les objets. La conscience, en un mot, est l'*immédiation* des fonctions intérieures et subjectives ; elle n'est pas l'*observation*, elle n'est pas la *réflexion*, elle n'est pas la *pensée*, elle n'est pas la *connaissance* ; elle est la fonction psychique considérée dans son caractère de subjectivité irréductible. Nier, comme on l'a fait, cette conscience spontanée, cette expérience immédiatement présente, c'est le plus contradictoire des paradoxes. Si nous n'étions pas avertis sans intermédiaire de la sensation actuelle, nous ne sentirions pas; de plus, quand même nous pourrions sentir, nous ne pourrions nous souvenir d'avoir senti. Il faut donc que, quelque part, à quelque moment, quelque fonction interne soit évidente par elle-même et s'aperçoive en s'exerçant, pour que la réflexion ultérieure devienne possible.

Maintenant, qu'est-ce que cette réflexion ? Est-ce un acte nouveau et original de l'esprit, comme on le prétend d'ordinaire, ou n'est-ce qu'une combinaison de fonctions plus primitives, notamment de souvenirs et d'appétitions? Selon nous, la réflexion n'est autre chose que le désir de connaître joint à un souvenir qui, sous l'influence de ce désir, prend une forme plus nette; en un mot, c'est l'attention interne, qui elle-même se résout en appétition. Quand nous croyons réfléchir actuellement sur un

(1) C'est l'opinion soutenue par M. Souriau, *Revue philosophique*, t. XXII, p. 449 et suivantes.

Digitized by Google

fait actuel de notre vie mentale, il y a là simplement des sensations renaissantes accompagnées d'appétitions et d'un jugement par lequel nous assimilons le présent au passé ; c'est donc une combinaison nouvelle de faits mentaux qui *succède* au fait sur lequel nous croyons réfléchir *directement*. J'ai entendu un son, premier fait ; le souvenir de ce son persiste, second fait ; je désire connaître son acuité, troisième fait ; les souvenirs d'autres sons se réveillent, quatrième fait ; j'aperçois des différences et ressemblances, cinquième fait ; les noms des notes de la gamme se présentent, sixième fait ; l'un de ces noms s'associe au souvenir du son, septième fait. Ce défilé de processus subjectifs différents et différemment combinés, nous l'appelons *réflexion* ; mais, en croyant réfléchir sur un fait actuel, nous donnons réellement naissance à des faits nouveaux ; en croyant penser au son même, nous pensons au souvenir du son et à une foule d'autres choses. En même temps, nous éprouvons des sensations vagues de tension dans l'organe de l'ouïe, qui s'accommode comme pour écouter ; nous avons simultanément des sensations venues des muscles du larynx, de la poitrine, etc. ; ajoutez-y la sensation de notre cerveau en travail et d'une certaine chaleur qui se développe. C'est tout ce complexus que nous prenons pour l'acte simple d'une pensée se réfléchissant sur elle-même, se représentant à elle-même comme *objet*.

Quelle est, d'après cela, la part de l'élément objectif et de l'élément subjectif dans l'observation psychologique ? — Le procédé de l'observation interne est, au fond, le même que celui de l'observation externe. Notre observation du moi-objet s'étend juste aussi loin que l'imagination. Or, l'imagination est liée d'abord à la perception extérieure ; imaginer, c'est encore percevoir, observer des images venues du dehors, se représenter des objets. Cette représentation d'objets se mêle toujours à l'affection du plaisir ou de la douleur, ainsi qu'à la volonté. Dans la passion de la colère, par exemple, il y a des symptômes sensoriels, dont la perception offre une grande analogie avec la perception externe. L'élément vraiment *interne*, nous l'avons vu, est constitué, dans tous les phénomènes

Digitized by Google

psychiques, par l'acte même de la discrimination et de l'assimilation, par le plaisir même et la douleur comme tels, et enfin par la conscience du désir ou du vouloir, toutes fonctions qui ne peuvent être des « objets » de pensée. Le reste tombe nécessairement dans le domaine de la représentation, par cela même de l'objectif; et c'est ce qui explique l'illusion de ceux qui nient le subjectif. Le psychologue a devant lui un monde, celui que l'imagination peut concevoir par le rappel et la combinaison des souvenirs. Quand il s'agit de trouver les lois des choses extérieures, indépendantes de nous, l'imagination joue encore un rôle, mais beaucoup moindre, et elle a infiniment moins de valeur. Ici, il s'agit du monde intérieur, qui est précisément composé d'images. En imaginant, nous créons l'objet même à étudier et nous le varions de mille manières. C'est une sorte d'expérimentation interne. Le subjectif y existe partout, mais il y est toujours incorporé dans l'objectif et devient objet de science par ce côté « représentable ».

Concluons que la conscience n'est ni une faculté distincte ni un acte distinct; elle est simplement un caractère commun, constant et immédiat des fonctions psychiques. C'est parce que ces fonctions sont essentiellement conscientes qu'il n'y a pas de « conscience ». Le mot de *conscience* exprime simplement cette propriété originale de tous les phénomènes mentaux qui fait qu'ils sont *éprouvés* en même temps qu'ils *sont*, et ne sont qu'en tant qu'éprouvés. Et le fait conscient n'est véritablement tel que sous forme spontanée et subjective : la forme réfléchie et objective se réduit à une nouvelle combinaison de faits spontanément conscients.

VI. — Une dernière preuve de l'activité mentale, c'est l'essentielle intensité des états psychiques, qui est un des éléments principaux de leur force. Nous nous plaçons à l'antipode de ceux qui veulent réserver l'intensité aux objets extérieurs, qui vont même jusqu'à prétendre, comme on l'a fait récemment, que les états mentaux n'ont pas d'intensité et sont qualité pure. Nous soutenons, au contraire, que seuls les états mentaux ont une intensité

Digitized by Google

directement appréciée, non induite, et que, s'ils ne l'avaient pas, nous ne pourrions pas même concevoir l'idée d'intensité. Ou l'intensité est illusoire, ou nous en avons conscience : il n'y a pas de milieu.

Nous allons plus loin encore et nous disons : l'intensité est tellement inhérente à la sensation, à l'émotion, à l'appétition, qu'on ne peut se représenter un état de conscience qui n'aurait pas un certain *degré*, qui ne serait pas plus ou moins fort ou plus ou moins faible, qui n'envelopperait pas, en d'autres termes, un déploiement d'activité plus ou moins énergique en tant que puissance exercée, et aussi plus ou moins contrebalancée par la résistance. S'il existe d'autres êtres sentants qui aient des sensations différentes des nôtres, nous ne pouvons nous figurer d'avance la *qualité* spécifique de ces sensations, mais nous pouvons prédire que, quelles qu'elles soient, elles ont des degrés et une plus ou moins grande *intensité* ; sinon, ce seraient des ombres passives projetées sur un mur passif. L'aveugle-né ne sait pas ce que c'est que l'écarlate, mais il peut d'avance se figurer, *grosso modo*, l'élément intensif de l'écarlate, abstraction faite de son élément qualitatif, si on lui dit que c'est une couleur plus intense que le vert ou le lilas.

Examinons les raisons mises en avant pour dépouiller les états mentaux de toute intensité. La première se réduit au paralogisme suivant : il y a des changements qualitatifs inséparables de tout changement d'intensité, donc ces changements qualitatifs dispensent d'admettre comme réels les changements d'intensité. La seconde raison qu'on apporte contre l'intensité des états psychiques, c'est la difficulté de leur appliquer la mesure. On dit : « J'éprouve à la température de 30 degrés une certaine sensation de chaleur ; j'en éprouve une autre à la température de 20 degrés ; chacun de ces deux états de conscience forme une espèce distincte ; ils se ressemblent, ils appartiennent au même genre, qui est la sensation de chaleur. Personne ne dira sérieusement que l'un est un multiple ou une fraction de l'autre (1). » Remarquons d'abord qu'on choisit ici pour exemple des sensations où

(1) Pillon, *Critique philos*, t. XXI, p. 388.

Digitized by Google

les variations d'intensité sont comme recouvertes par des variations de qualité affective, passant du plaisir ou de l'indifférence à la douleur. L'exemple des sensations de lumière, qui restent indifférentes entre de larges limites tout en variant d'intensité, est beaucoup plus probant; or, dans ce dernier cas, on peut fort bien obtenir une sensation de lumière dont l'intensité soit un « multiple » d'une autre. On le peut d'ailleurs aussi pour le son et pour la chaleur. Il n'en résulte pas que le rapport des deux sensations puisse toujours être exprimé par un nombre. Autre chose est de dire : « Le bruit de dix fusils est certainement plus intense que le bruit d'un seul fusil; » autre chose de déterminer si l'intensité de notre sensation est exactement dix fois ou cinq fois plus grande. Faut-il en conclure qu'il y ait là simplement une sensation de *qualité* différente, quoique semblable sous certains rapports? Mais une qualité qui admet du plus et du moins enveloppe des relations quantitatives, fussent-elles irréductibles à cette mesure subjective de la quantité qu'on nomme le nombre.

Spencer a provoqué la réaction exagérée contre laquelle nous réagissons à notre tour. Il a eu le tort, en effet, de réduire entièrement la différence entre la « sensation » et l' « idée » à celle des états d'intensité faible et des états d'intensité forte. L'explication, à coup sûr, était trop simple. Le caractère d'objectivité qu'une représentation acquiert ne tient pas seulement à son intensité; il tient aussi à sa détermination qualitative et à la complexité de ses détails. Quand je pense à un arbre, non seulement ma représentation est faible, mais elle est indéterminée et très simplifiée : je ne vois qu'un tronc et une masse confuse de feuilles. Si, au contraire, je regarde un arbre véritable, j'ai devant moi une quantité innombrable de feuilles distinctes, et je me sens dans l'impossibilité réelle de les compter : ici, c'est une matière qui m'est fournie et qui déborde ma pensée. Au reste, la qualité et l'intensité s'impliquent. Une représentation plus complète d'un arbre est une représentation enveloppant un plus grand nombre de détails et de parties; comme chacune de ces parties concourt à la représentation totale et y produit son effet, il

Digitized by Google

en résulte un total d'impressions plus nombreuses et, conséquemment, une impression totale plus intense. Devant l'arbre réel, en pleine lumière, nous sommes pour ainsi dire frappés de tous les côtés à la fois : c'est une légion de détails qui se pressent pour entrer par la vue et par les autres sens, c'est une myriade de chocs cérébraux que l'on totalise à grand'peine ; on se sent envahi par l'objet.

A notre avis, donc, tout changement de qualité implique une sommation différente d'impressions et un changement d'intensité ; réciproquement, tout changement d'intensité est une addition d'impressions ou une soustraction d'impressions qui ont une qualité et dont la somme a également une qualité spécifique. Que toutes nos sensations se réduisent à des chocs, comme Spencer semble parfois le croire, on peut à bon droit le contester ; mais, ce qui est vrai, c'est qu'il y a des chocs dans toutes nos sensations, c'est-à-dire un ensemble de coups que nous subissons et dont nous apprécions l'intensité par la résistance plus ou moins grande ou le concours plus ou moins grand qu'ils apportent à notre activité propre. En un mot, il y a dans tout état de conscience un élément *dynamique* distinct de l'élément *qualitatif*. Et cela tient, en dernière analyse, à ce que, dans tout état de conscience, il y a une volonté contrariée ou favorisée, non pas seulement une forme de représentation passive.

Non seulement nous ne saurions ramener l'intensif à l'extensif, mais c'est le second qui présuppose le premier. Si nous examinons avec soin l'idée de l'étendue, nous reconnaissons qu'elle est un ensemble de sensations possibles, d'actions possibles sur nos sens, et que ces actions ne sauraient se concevoir sans un degré d'intensité quelconque. En nous représentant l'espace vide, nous nous représentons une série de choses que nous pourrions voir ou toucher, qui pourraient agir sur nous et sur lesquelles nous pourrions agir. Pour vider l'étendue, nous réduisons à un minimum uniforme l'action et la réaction.

VII. — Dans un premier volume, nous étudierons ce qu'on est convenu d'appeler la vie sensible, qui n'est autre pour nous que le processus appétitif à son premier degré :

Digitized by Google

sensation, émotion et réaction motrice. Nous essaierons de montrer l'appétit et, du côté physique, la motion, d'abord sous la sensation, puis sous l'émotion agréable et pénible, enfin sous la réaction qui constitue la volonté au sens le plus général du mot. Si nous y parvenons, nous aurons ainsi fait voir que l'appétit est le facteur principal de l'évolution en nous ; d'où les métaphysiciens pourront sans doute induire qu'il est aussi, sous une forme sourde, le facteur principal de l'évolution dans le monde.

Par là, nous nous séparerons des physiologistes et des psychologues qui représentent l'acte réflexe comme le type primitif de toute activité et comme le point de départ de la volonlé. A en croire MM. Ribot, Sergi, Richet, Binet, etc., tous les faits mentaux, surtout les volitionnels, seraient des développements du simple réflexe, auxquels la conscience viendrait, dans certains cas, se surajouter comme un accessoire. Nous croyons que la psychologie s'écartera de plus en plus de cette conception trop exclusivement mécaniste. Voici ce qu'on peut dire à ses partisans. S'il est vrai que l'acte réflexe, défini comme un phénomène de pure mécanique, soit vraiment l'origine de toutes les fonctions nerveuses et mentales, montrez-nous donc ce type manifesté de plus en plus clairement à mesure qu'on descend dans l'échelle animale. La grenouille, par exemple, sur l'échelle des vertébrés, étant inférieure aux mammifères, l'état des réflexes chez cet animal doit correspondre à quelque stage primitif dans l'évolution ; si donc votre thèse est vraie, nous devrons trouver chez la grenouille les réflexes purement mécaniques beaucoup plus manifestes que chez un mammifère. Par malheur, c'est le contraire qui a lieu. Si la corde spinale d'une grenonille est séparée du cerveau, les pattes continuent de faire des mouvements qui révèlent sensation et appétit ; peut-être même reste-t-il une certaine intelligence, puisque, si l'une des pattes est enlevée, l'autre fait sa besogne à sa place, comme nous en avons donné plus haut un exemple. Chez les mammifères, nous trouvons des réflexes très compliqués et mécaniquement coordonnés, mais nous ne retrouvons plus dans la moelle épinière le même pouvoir d'adapter les mouvements aux

Digitized by Google

variations des circonstances. Or, c'est ce pouvoir, encore une fois, qui caractérise l'acte d'appétition et d'intelligence, par opposition à un mouvement de pure machine. Le réflexe était donc, à son origine, appétitif et non exclusivement mécanique. Voilà la conclusion qui s'imposera bientôt, croyons-nous, à la psychologie. L'étude des animaux les plus inférieurs la confirme encore : ces animaux, en effet, manifestent tous de vrais appétits, fort simples d'ailleurs ; faim, soif, besoin de reproduction, etc., avec des mouvements appropriés ; les réflexes purement mécaniques, au contraire, que l'on prétend primitifs, sont presque absents chez les animaux primitifs. Plus nous descendons la série des êtres multicellulaires, plus il est manifeste que toutes les cellules ont le même pouvoir fondamental d'accomplir des mouvements appropriés sous l'influence d'une peine ou d'un plaisir quelconque. Cela est si vrai que chaque cellule agit comme un animal élémentaire, faisant partie d'une société ou colonie de cellules. Chez les animaux supérieurs, la division et la spécialité croissantes des fonctions vitales, sous la croissante suprématie du cerveau, donnent aux réflexes de la moelle et des centres inférieurs l'apparence superficielle de mouvements tout mécaniques. Ceux qui sont dupes de cette apparence ressemblent à des gens qui prendraient les soldats d'un régiment bien exercé et bien commandé pour de pures machines, alors que leur obéissance mécanique est un résultat acquis et non primitif.

Une dernière raison corrobore les précédentes : si nous voyons des actes, d'abord accomplis sous l'influence de la sensation et de l'appétit, devenir mécaniques par l'habitude et se changer en réflexes, nous n'avons pas un seul exemple de réflexes devenus volontaires par une évolution progressive. C'est donc bien le réflexe qui est de la volonté rendue automatique et descendue dans la moelle : ce n'est pas la volonté qui est du mécanisme devenu intelligent par miracle.

Le second volume sera consacré plus spécialement à ce qu'on nomme la vie intellectuelle. Tous les éléments qu'on trouve dans la connaissance sont des éléments qu'on

Digitized by Google

trouve dans l'esprit, et, sous ce rapport, ils font partie des objets de la science psychologique; aussi étudierons-nous la genèse et la formation des idées. De là nous passerons à l'étude de la volonté proprement dite, comme constituant ce *sujet* qui s'érige à la fois en *fin* et en *cause* au sein du déterminisme universel. Nous avons dit tout à l'heure que la psychologie n'est pas simplement ni essentiellement la science de la représentation; nous pouvons ajouter maintenant qu'elle est, en dernière analyse, la science de la volonté, de même que la physiologie est la science de la vie. Son problème essentiel est : — Y a-t-il en nous une volonté? Quelle en est la nature? Quelle en est l'action? — C'est cette volonté qui donne aux idées et représentations leur vraie « force »; c'est elle qui les tire de l'indifférence passive où elles demeureraient abîmées si elles n'étaient que les reflets d'un monde complet sans elles.

En un mot, la psychologie des idées-forces ne considère pas seulement les états de conscience en eux-mêmes, ni dans leurs objets, mais encore et surtout comme conditions d'un changement interne lié à un mouvement externe. Elle recherche et ce que peut l'objet sur le sujet, et ce que peut le sujet sur l'objet; sous leurs rapports de « représentation » elle cherche à découvrir leurs rapports d'action réciproque; enfin elle montre comment la représentation même, par la volonté qui y est impliquée, peut devenir une réaction véritable, conséquemment un des facteurs de l'évolution universelle.

La méthode synthétique que nous nous proposons de suivre a, si nous ne nous trompons, l'avantage de rattacher non seulement la physiologie à la psychologie, mais encore la psychologie à la philosophie générale. En effet, si cette méthode étudie des conditions de changement interne et externe, c'est-à-dire des forces psychiques, elle étudie aussi des idées, et principalement les idées qui sont le fond même de la métaphysique. Seulement, elle les considère comme pures idées et comme facteurs psychologiques, non dans leur objet métaphysique : elle étudie leur formation en nous, leur origine expérimentale, leurs lois observables; enfin elle y montre l'indissolubilité

Digitized by Google

de la pensée et de l'action, avec sa manifestation finale dans le mouvement. Le monde entier est, en un sens, comme disaient Berkeley et Schopenhauer, notre représentation : *pour nous*, et psychologiquement, son *esse* est son *percipi*. L'étude de la représentation et des *idées* est donc, de son côté, adéquate à l'univers. On a dit avec raison que la psychologie est la seule science qui, en accomplissant sa tache, finisse par s'occuper (à sa manière propre) de la matière même de toutes les autres sciences. Nombre et espace, mouvement, constitution des corps, tous les autres aspects des choses qui sont les objets des recherches positives, sont en même temps, dans tous leurs modes variés, des phénomènes mentaux et, au sens strict du mot, des *idées*, dont les éléments et la composition doivent être expliqués du point de vue psychologique. Si donc la psychologie n'est pas la métaphysique, comme elle a cependant pour objet la conscience, où vient se représenter l'univers, elle se trouve avoir un domaine comparable en étendue à celui de la métaphysique même ; et c'est ce qu'on ne peut dire d'aucune autre science. Aussi est-il impossible de séparer la psychologie de la philosophie, pour la mettre sur le même plan que la chimie ou l'histoire naturelle.

Ainsi, reliée d'un côté à la physiologie, la psychologie des idées-forces peut, d'autre part, poser les bases de la spéculation philosophique, trop dédaignée des purs observateurs et des purs positivistes. Elle est au centre de perspective qui permet de considérer l'unité du tout telle qu'elle s'exprime dans notre conscience ; elle est le fondement du véritable monisme.

Digitized by Google

LIVRE PREMIER

LA SENSATION, DANS SON RAPPORT A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT

Digitized by Google

Digitized by Google

PSYCHOLOGIE DES IDÉES-FORCES

CHAPITRE PREMIER

LA SENSATION

I. Rôle de l'appétit dans la genèse et le développement des sensations. — II. Intensité des sensations. Rôle de l'appétit. — III. Qualité des sensations. Peut-on réduire toutes les sensations à une sensation primordiale? — IV. La spécificité des sensations implique-t-elle leur simplicité? — V. Élément relationnel des sensations. — VI. Rapport nécessaire de la sensation au mouvement.

I

RÔLE DE L'APPÉTIT DANS LA GENÈSE ET LE DÉVELOPPEMENT DES SENSATIONS

Chaque être est en rapport avec tous les êtres; il en subit l'influence, il influe sur eux à son tour. C'est ce que Platon et Leibniz appelaient l'universelle harmonie, grâce à laquelle tout être devient le miroir de l'univers; c'est ce que Kant appelait l'universelle réciprocité d'action. La philosophie évolutionniste a confirmé cette doctrine. Le cristal, la plante, l'animal, l'homme sont impressionnés par toutes les particules matérielles, par chacune en particulier et par chacun de leurs groupes, proportionnellement à chacune des forces qui y sont emmagasinées; je subis l'action de la plus lointaine des étoiles, quoique mes yeux ne puissent l'apercevoir, et elle contribue pour sa part à cet ensemble de mouvements qui viennent retentir en moi. A mon tour, j'exerce une action, si faible qu'elle soit, sur cette étoile, sur tous ces mondes qui m'ignorent

Digitized by Google

et que j'ignore. Je fais ma partie dans l'universel concert et, quoique ma voix soit indiscernable dans le tout, je l'entends cependant moi-même, je sens ma propre existence et je sais qu'elle est un nécessaire fragment de l'existence universelle. Mais, puisqu'en fait je subis l'impression de toutes choses, on peut supposer, avec Leibniz et Laplace, que, si je pouvais déployer tout ce qui est en moi à l'état d'enveloppement et de confusion, et si certains effets ne se neutralisaient pas dans la composition des forces, je finirais par retrouver en moi-même l'action de l'univers et le raccourci de son histoire. En d'autres termes, l'organisme humain a *théoriquement* la possibilité de refléter en soi, de *représenter* et de *percevoir* (comme disait Leibniz) tous les phénomènes ou mouvements de la nature, tous ceux du moins qui ne se sont pas neutralisés mutuellement; mais, en réalité, il ne les *aperçoit* pas tous, c'est-à-dire qu'il ne les saisit pas à part, parce qu'il n'a pas pour chacun une *sensation* spéciale et différenciée. Tous les phénomènes luttent, en quelque sorte, pour entrer dans ma conscience et y vivre de la vie sensible; les impressions et les mouvements du dehors sont en concurrence pour pénétrer dans mon organisme, dans mon cerveau, dans ma sensibilité; et il en fut toujours ainsi, depuis des siècles, pour tous les êtres vivants en qui se trouvait le germe du sentiment. Mais, dans cette lutte de toutes les impressions pour la victoire, il n'en est qu'un certain nombre qui l'ont emporté, qui se sont ouvert des voies dans la matière organisée et s'y sont créé des centres d'action. Ces voies sont les nerfs, ces centres sont les organes des sens. De là ce problème : — Quelle est, en définitive, la grande force qui a déterminé la formation de tels ou tels sens, organes de condensation et de précision?

Cette force, selon nous, fut l'intérêt même des êtres. Comme l'a montré Darwin, dans la nature organique il ne peut se développer, en moyenne, que des organes utiles de fait à l'individu et à l'espèce. Reste à savoir en quoi précisément consiste cette utilité qui a déterminé la genèse des organes en général et, en particulier, la genèse des organes des sens. Est-ce une utilité intellectuelle, ou

Digitized by Google

toute sensible? Les sens, en d'autres termes, ont-ils eu d'abord pour objet la connaissance, ou l'action et la jouissance? — Evidemment, l'utilité fut d'abord toute vitale et sensible. Les sens ont été organisés, par voie d'adaptation progressive, non pour servir à des connaissances intellectuelles et spéculatives comme celles dont parle Platon, mais pour répondre aux besoins très pratiques de l'appétit et du « vouloir-vivre ». Les yeux ne se sont pas formés pour contempler, mais pour avertir d'un danger et pour faciliter la prise d'une proie; on ne peut même pas dire qu'ils se soient formés pour voir, mais plutôt pour pressentir la peine ou la jouissance, et pour agir. Tous les organes des sens sont des moyens de faire accomplir les mouvements de fuite ou de poursuite, qui eux-mêmes ont pour but dernier la fuite de la douleur et la poursuite du plaisir, c'est-à-dire l'appétition.

Spencer a proposé, au sujet de la « genèse des nerfs et des sensations », une belle hypothèse, qui est une application des lois d'où naissent l'habitude et les actions réflexes. Ces lois se ramènent, en définitive, à celles de la direction du mouvement selon la ligne de la moindre résistance. Si l'on suppose une masse de substance vivante, de protoplasma ayant une irritabilité ou sensibilité confuse, sur laquelle tombe une excitation venue du dehors, il se produira dans cette masse un mouvement, et ce mouvement se propagera selon la ligne de la plus faible résistance entre les molécules les plus délicates, les plus facilement modifiables, les plus vibrantes. Quand ce mouvement aura parcouru une ligne une première fois, il y aura plus de facilité selon cette ligne pour une seconde transmission du mouvement. Une voie de communication s'établira donc entre certains points par le mécanisme qui produit l'habitude. Le long de ces lignes finira par se distribuer la partie la plus excitable du protoplasma, et un nerf prendra ainsi naissance. Supposez un être sensible qui soit homogène ou à peu près, mais diversement modifié par les changements divers du milieu, tel qu'un changement provenu d'un foyer de chaleur. L'être sensible s'échauffera seulement du côté tourné vers ce foyer. Ce côté deviendra, aussi longtemps que durera la modifica-

Digitized by Google

tion, un organe de sensation plus intense et plus distincte. Mais ce ne sera encore, selon l'expression de Delbœuf, qu'un organe adventice et momentané. Si le milieu reprend son état primitif, l'organe tendra à y revenir, lui aussi ; il restera pourtant une trace, si faible soit-elle, de l'action qu'il avait subie dans l'intime arrangement de ses molécules. Soumis une seconde fois à la même action, il reprendra plus aisément son rôle d'organe momentané. En effet, le changement extérieur, quand il a affecté cette partie de l'être sensible, y a rencontré et surmonté certaines résistances ; par là, les forces qui unissaient entre elles les molécules de cette partie ont été, sinon annulées, tout au moins affaiblies ; et si ce même changement se reproduit souvent sur le même endroit, cet endroit finira par acquérir une aptitude spéciale et par se mettre plus aisément à l'unisson avec l'extérieur. C'est ainsi que le contact souvent répété d'un aimant finit par aimanter un barreau d'acier, parce que les molécules de l'acier, souvent dérangées, finissent par rester dans la position qu'on leur fait prendre ; ainsi l'organe passager devra se transformer en organe permanent. Il peut naître, dans un animal, divers organes selon les diverses espèces de mouvements physiques. Par exemple, du côté tourné vers la lumière, il pourra se former un organe spécialement sensible aux ondes lumineuses. Spencer a essayé, en étendant et compliquant son explication, d'expliquer en partie la formation de l'œil rudimentaire chez les animaux inférieurs, de l'œil plus complexe chez les animaux supérieurs. Si l'on admet, avec certains physiologistes et psychologues, que le triage des sensations n'a pas lieu dans les nerfs, mais dans l'organe périphérique, comme l'œil, l'ouïe, ou encore dans les centres nerveux, la même théorie pourra toujours s'appliquer à l'organe et expliquer la formation du palais, de l'odorat, de l'œil, de l'ouïe, des divers centres nerveux, etc. (1). Tout se réduit toujours à des manières différentes de vibrer, et l'organisme tout entier pourrait être comparé à une lyre vivante dont les cordes, d'abord

(1) Voir, sur ce sujet, Herbert Spencer, *Psychologie*, t. I; Delbœuf, *Théorie de la sensibilité*.

Digitized by Google

à l'unisson, finiraient par se tendre de diverses manières et par rendre des sons divers sous la diversité des ondes vibratoires qui viennent les ébranler du dehors. Ainsi se formerait dans la lyre une proportion et une harmonie représentatives des proportions et des harmonies du dehors. D'une manière plus ou moins analogue naît en nous la perception des *qualités*, qui répondent aux manières différentes dont les objets agissent et dont nous réagissons.

Toutefois, ce n'est pas le mécanisme seul qui peut rendre raison ni des qualités mêmes des objets, ni des sensations par lesquelles elles s'expriment dans la conscience. De plus, outre les hasards des circonstances extérieures, il est un élément qui a joué le rôle capital dans le développement des organes des sens et des sensations : c'est l'*appétit*. Spencer a bien vu l'action du dehors sur l'être vivant ; il n'a pas montré la réaction de ce dernier et sa part active dans l'évolution.

Considérée en elle-même ou dans son effet le plus immédiat et le plus primitif, la sensation est une modification de cette activité appétitive qui constitue la vie, et toute sensation complexe résulte d'une série d'actions et de réactions entre l'appétit intérieur et le milieu extérieur. L'évolution des sensations, leur passage de l'homogénéité à l'hétérogénéité, est déterminé par le besoin, par le désir de vivre. La loi primitive de l'appétit et du vouloir, c'est de déployer le plus d'énergie avec la moindre peine, par cela même d'obtenir le maximum de jouissance avec le minimum de souffrance. En vertu de cette loi, c'est le rapport des sensations aux *émotions* agréables ou pénibles, d'une part, et, d'autre part, aux *mouvements* correspondants, — mouvement en avant ou mouvement de recul, — qui a déterminé, parmi toutes les sensations possibles, le triage des plus avantageuses à l'individu : celles-ci, par une série de différenciations et d'intégrations, sont parvenues à un degré d'intensité, de durée et de qualité capable de les rendre distinctes dans la conscience. Par suite, le degré de perfectionnement atteint par chaque organe des sens correspond exactement au besoin fonctionnel, c'est-à-dire à l'utilité et à la force qu'en retirait l'individu dans la lutte pour la vie, à l'augmentation de bien-être qui en dérivait

Digitized by Google

pour lui et pour son espèce. C'est là un résultat des lois biologiques et de l'élimination forcée des individus mal adaptés à leur milieu.

Prenons des exemples. Pourquoi avons-nous une sensation exquise de la température? C'est que le triage et le développement de cette sensation, dans l'ensemble confus des impressions venues du dehors, s'est trouvé nécessaire à notre existence et à la satisfaction de l'appétit vital; si cette sensation manquait, nous pourrions, sans nous en douter, être tués par le froid ou par la chaleur. Les êtres chez qui elle ne s'est pas assez développée en intensité et en qualité ont été fatalement victimes des accidents de la température; les autres ont survécu et, transmettant à leur génération des organes thermométriques de plus en plus délicats, achevé le triage des sensations de température; ils ont donné à ces sensations une existence de plus en plus distincte dans la conscience, un relief et une saillie dans la sensibilité. Ces sensations enveloppent, encore aujourd'hui, des formes d'émotion agréable ou pénible; seulement, la vivacité du plaisir et de la douleur s'y étant émoussée peu à peu, elles ont acquis un caractère plus voisin de l'indifférence, une physionomie moins affective et plus représentative. La fusion en un tout d'une multitude de plaisirs ou de peines à l'état naissant a fini par paraître étrangère au plaisir et à la peine, mais ne vous laissez pas prendre à cette apparence : toute sensation de chaleur ou de fraîcheur est du plaisir ou de la peine qui commence, c'est de l'émotion qui s'apprête et sollicite la volonté, c'est un ébranlement qui se prépare à passer de l'état moléculaire à l'état massif.

Si nous avons un sens pour la chaleur, un autre encore plus délicat et plus utile pour la lumière, grâce auquel le toucher à distance remplace le toucher immédiat, nous n'avons, en revanche, aucun sens pour l'électricité. — « Tandis que nous percevons l'augmentation ou la diminution de chaleur ou de lumière, a dit le naturaliste allemand Nægeli, nous ne savons pas si l'air dans lequel nous respirons contient ou non de l'électricité libre, si cette électricité est positive ou négative. » Toutefois, dans les journées d'orage, nous avons une vague sensation de

Digitized by Google

lourdeur et de tension, qui n'a rien de bien spécifique. Touchez un fil de télégraphe, vous ne sentirez pas si ses particules sont à l'état de repos ou de mouvement électrique. Les darwinistes ne sont pas embarrassés pour fournir l'explication de ce fait. Il n'y avait point de nécessité vitale à ce que le sens de l'électricité se développât d'une façon spéciale chez les animaux supérieurs et chez l'homme : n'est-il pas tout à fait indifférent pour la conservation de notre espèce que, chaque année, quelques individus soient ou non frappés de la foudre? Les animaux insensibles aux variations délicates de l'électricité ont donc pu survivre et perpétuer leur race : le germe des sensations électriques a dû ainsi s'atrophier faute d'usage, et l'homme est devenu, en quelque sorte, aveugle à l'électricité comme la taupe à la lumière. Supposez, au contraire, que le danger de la foudre menaçât journellement tous les individus : la sensation de l'électricité, — que les animaux inférieurs possèdent en germe au même degré que la sensation de la lumière ou de la chaleur, et qui doit exister distinctement chez la torpille ou le gymnote, — se serait développée davantage; nous sentirions autour de nous les moindres changements de l'état électrique, les plus faibles courants positifs ou négatifs; nous pourrions saisir au passage les secrets du fil télégraphique, prendre sur le fait les dépêches qui le traversent sans avoir besoin, comme dans la guerre avec l'Allemagne, de les détourner vers quelque appareil récepteur. On l'a justement remarqué, le manque d'un organe distinctement sensible à l'électricité chez l'homme aurait pu être cause que nous n'eussions jamais rien *connu* de l'électricité même. Supposez l'atmosphère du globe terrestre sans éclairs ni tonnerre, ce qui n'a rien d'impossible; les fortes décharges de la foudre n'auraient pas éveillé notre attention. Si, de plus, n'avaient pas été faites quelques observations fortuites, comme celle de la force attractive ou répulsive développée par le frottement de la résine, nous n'aurions eu aucun pressentiment de l'électricité, « de cette force qui, dit Nægeli, joue un si grand rôle dans la nature inorganique et organique, qui provoque les affinités chimiques, qui, dans tous les mouvements moléculaires des

Digitized by Google

êtres organisés, a probablement une action plus décisive qu'aucune autre force, de laquelle enfin nous attendons les plus importants éclaircissements pour expliquer les faits physiologiques et chimiques encore à l'état d'énigmes. »

Nos sens n'ont donc eu nullement pour « but » de nous procurer la *connaissance* des phénomènes naturels, ni de nous éclairer sur ce que Platon appelait leur « essence » intime. S'ils finissent par revêtir une telle fonction, ce n'est que secondairement et ultérieurement, à l'époque où la connaissance théorique elle-même acquiert une valeur pratique dans la lutte universelle pour l'existence, où elle assure la supériorité à certaines races et, avec une force supérieure, développe une jouissance supérieure.

Il en résulte que nos sensations actuelles ne représentent pas distinctement *tous* les phénomènes de la nature: nous n'avons pas de réactifs spéciaux pour tous les agents naturels. Nous n'avons de sens particuliers que pour les influences extérieures qui peuvent être favorables ou défavorables à notre existence, et seulement dans la proportion des nécessités ou des appétits de notre espèce. Aussi n'est-il aucun de nos sens qui n'ait été surpassé de beaucoup par l'organe correspondant de quelque autre espèce animale, pour laquelle une plus grande finesse de perception était une condition d'existence : nous n'avons ni l'œil de l'aigle ni l'odorat du chien. Peut-être certaines espèces ont-elles un sens de l'orientation qui nous manque et que nous aurions eu si, comme une sorte d'aiguille aimantée, nous eussions été dans la nécessité de nous tourner vers le nord. Nos yeux sont sensibles aux couleurs du spectre, mais ils ne saisissent pas l'ultraviolet, qui joue pourtant un grand rôle dans la végétation. Dans l'univers il peut exister des animaux ayant des sensations toutes différentes des nôtres : ils ont sans doute, avec la même volonté de vivre, des *formes* de perception et de raisonnement analogues aux nôtres, mais la *matière* de leurs sensations, leur liste de sensations peut être toute différente. Cette notion est familière depuis *Micromégas*. Entre le plus haut son sensible, qui n'a pas quarante mille vibrations par seconde, et le plus bas rayon de

Digitized by Google

lumière perceptible, ayant à peu près quatre quatrillions d'ondulations par seconde, il existe un nombre énorme de mouvements rythmiques dont aucun n'a obtenu sa contrepartie subjective dans l'organisme humain. Les sensations correspondantes n'eussent pas été d'un grand usage comme signes ou comme guides de la volonté pour les habitants de notre planète, ce qui fait qu'elles ne se sont pas développées par sélection; mais qui sait si, comme on l'a supposé, elles ne sont pas les plus utiles de tous les guides dans quelque autre monde et si elles n'y remplissent pas entièrement la conscience de ses habitants (1)?

On voit l'importance de la sélection naturelle dans le développement de la sensibilité. La nature est comme un vase immense auquel viennent puiser tous les êtres et où chacun finit par distinguer et trier ce qui doit alimenter sa propre existence, satisfaire son « vouloir-vivre »; peu à peu, les diverses espèces arrivent à discerner ce qui leur est conforme ou contraire par des sensations souvent aussi fines que celles du dégustateur qui, dans une liqueur complexe, discerne l'arome subtil de tel ou tel élément. Si nous étions sensibles à toutes choses d'une sensibilité distincte, notre être serait d'une impressionnabilité trop grande pour pouvoir conserver son capital d'énergie : nous serions usés, brûlés, consumés en un instant; il a donc été inévitable, d'un côté, que notre sensibilité s'émoussât et, de l'autre, qu'elle s'aiguisât : de là des ombres et des lumières dans le tableau de la conscience; de là des lacunes, des trous, des vides apparents entre nos diverses sensations distinctes, comme il y a un vide apparent entre les étoiles brillant dans la nuit.

Au dehors de nous, le monde est une immense mêlée de mouvements en tous sens, un fourmillement confus, un *continum* infini, — comme disent William James et James Ward, — où chaque mouvement procède de tous les autres par degrés insensibles. Au contraire, dans le monde des sensations externes règne une discontinuité au moins apparente : entre le son, par exemple, et l'odeur, quels sont les intermédiaires? Nous ne les sentons pas,

(1) Voir l'étude de Carveth Read sur Lewes dans *Mind*, 1880.

Digitized by Google

ou nous ne les sentons que comme une masse confuse de sensations organiques et internes, sur lesquelles viennent se détacher ici le groupe tranché des odeurs, là le groupe tranché des sons. Même dans le domaine d'un seul sens, il y a des discontinuités ou tout au moins des différences tellement accentuées, qu'elles sont comme des hiatus. Fermez les yeux, tout un monde de formes et de couleurs s'anéantit en un instant. Passez d'une couleur à l'autre, des sensations se succèdent entre lesquelles, sur certains points, les transitions échappent. Mieux encore, regardez l'arc-en-ciel ou le spectre solaire, et passez des rayons violets aux rayons ultra-violets : les premiers étaient visibles, les seconds ne le sont plus. Est-il certain qu'il y ait dans les mouvements de la lumière une différence aussi capitale objectivement que cette opposition subjective entre la lumière et les ténèbres? C'est chose peu probable. De même, entre le son aigu que vous entendez encore, et le son suraigu qui cesse de vous être perceptible, y a-t-il, comme Lange se le demande, un abîme aussi abrupt qu'entre ne pas entendre et entendre? On a donc bien le droit de dire que nos sens sont des organes de sélection.

L'optique de Helmholtz renferme une étude approfondie des sensations visuelles dont le commun des hommes ne s'aperçoit jamais, ne prend jamais une conscience distincte : taches aveugles, mouches volantes, images consécutives, irradiation, franges chromatiques, changements marginaux de couleur, images doubles, astigmatisme, mouvements d'accommodation et convergence des yeux, rivalité des deux rétines, etc., etc. Nous ne savons même pas sur lequel de nos yeux tombe une image : on peut être aveugle d'un œil depuis des années et ne pas le savoir. C'est que, dans nos sensations, nous ne faisons attention qu'aux éléments ou ingrédients qui sont pour nous des *signes* d'objets utiles ou nuisibles, conséquemment des signes de plaisir ou de douleur possible. C'est donc bien l'*intérêt*, l'*appétit*, qui opère la sélection dans les sensations mêmes, qui met en relief les unes et laisse les autres dans l'ombre. Comme l'a remarqué William James, les sensations dont l'attention se détourne, d'abord

Digitized by Google

chez l'individu, puis chez la race même, vont s'affaiblissant et s'oblitérant. Chez ceux qui sont atteints de strabisme, l'œil non exercé et dont on fait abstraction finit par s'affaiblir et perd souvent la vision. De même, nous sommes restés sans vision et sans yeux pour tous les éléments de la réalité qui ne nous intéressaient pas, qui ne se rapportaient pas à du sentiment possible, à du plaisir ou à de la douleur, à la satisfaction de l'appétit par des mouvements appropriés. En faisant le triage de ce qui, dans la lutte pour la vie, peut protéger l'être, chaque organe des sens prend pour son domaine une certaine forme de mouvements et ignore les autres formes aussi complètement que si elles n'existaient pas. L'œil est sourd pour le son, l'oreille est aveugle pour la lumière. La conscience, d'abord uniforme, confuse et diffuse, devient ainsi un monde de contrastes; chaque sens a sa langue propre, qu'il entend et que les autres sens n'entendent pas. Spencer dit qu'il y a une langue mère dans laquelle toutes les autres peuvent être traduites : la langue de la *résistance;* selon nous, il y a une langue plus universelle, plus primitive, celle de l'appétition. Les sciences de la nature transcrivent tous les phénomènes en termes de mouvement; mais les mouvements eux-mêmes ne sont encore qu'une langue dérivée, une algèbre propre à exprimer des rapports : le fond même de la vie, l'original de l'existence échappe à toutes ces translations mécaniques et ne se saisit qu'en termes de l'ordre mental.

Les plus récents psychologues s'accordent à rejeter l'hypothèse de Kant qui imagine, à l'origine de la vie psychique, un ensemble de sensations détachées, sans aucun lien non seulement logique, mais même psychologique, et attendant là que le sujet pensant veuille bien faire leur synthèse. Kant raisonne un peu à la manière de Condillac, qui introduisait tout d'un coup dans sa statue une odeur de rose, de sorte que la conscience de cette statue eût été, à ce premier moment, tout entière odeur de rose, puis, si on veut, à un second moment, odeur de lis ou d'œillet, puis son de cloche, puis vision d'éclair, etc. En juxtaposant ces sensations détachées, on aurait la conscience primitive imaginée par Kant. Mais nous ne commençons

Digitized by Google

pas ainsi par une « poussière de sensations » qui s'envolent ; il y a plutôt à l'origine un bloc non taillé, non différencié. C'est par l'idée du *continu* qu'il faut, avec Leibniz, débuter. Leibniz supposait plus vraisemblablement, à l'origine, une conscience confuse enveloppant une infinité d'impressions venues du monde extérieur, et où peu à peu se sont produites des différences, c'est-à-dire des perceptions plus *relevées,* ayant elles-mêmes pour éléments de petites perceptions non distinguées à part. A priori, on ne comprend guère comment une sensation absolument *nouvelle* de tout point, telle que l'odeur de rose, pourrait s'introduire tout d'un coup dans une conscience auparavant vide, qui n'eût pas déjà enveloppé en soi de quoi faire la combinaison subtile et complexe appelée parfum, et parfum de rose. En outre, en supposant une conscience tout d'un coup remplie par l'odeur de rose, comment pourra-t-on y introduire de nouveau, *ex abrupto,* l'odeur du lis ou le son de la cloche? Le premier champ de conscience pourra-t-il ainsi se transformer en un autre champ de conscience hétérogène? Par quelle magie auront lieu ces soudaines créations de sensations dont chacune apparaît comme un monde tiré du néant? Si, de ces considérations a priori, nous passons aux données de la biologie, nous voyons qu'une sensation nouvelle implique une *différenciation* d'organes préexistants et qu'il ne peut se produire tout d'un coup un nouvel organe sensitif. Il a fallu traverser des degrés sans nombre pour transformer peu à peu la sourde cœnest ésie du début en une sensibilité à la chaleur, puis à la lumière, au son, etc. C'est au sein d'une masse de protoplasma d'abord presque homogène que se sont produites les différenciations progressives. Aujourd'hui nous croyons aux entrées *ex abrupto* de sensations nouvelles, parce que nous naissons avec des organes tout formés, avec un cerveau garni de cinq fenêtres sur le dehors, dont on n'a plus qu'à ouvrir les volets. L'enfant naît avec des oreilles ; un son se produit, et il entend. Il naît avec des narines ; on en approche une rose, et le voilà en effet devenu tout d'un coup odeur de rose. « *Tout d'un coup,* » est-ce bien sûr, même en ce cas? On peut se demander si l'homme né aveugle, mais né avec

Digitized by Google

des yeux, n'a, dans le tout continu de la conscience, absolument rien qui réponde à ses yeux, aucune sensation faible et imperceptible de la lumière qui l'enveloppe. On peut se demander si le sourd est bien absolument sourd et s'il n'y a aucun élément sonore dans l'ensemble de ses sensations confuses; s'il ne suffirait pas d'amplifier certaines de ces sensations, de les combiner d'une certaine manière, pour les enfler en un son. A coup sûr, les organes des sens sont des *condensateurs,* des espèces d'appareils grossissants. Il y a là un problème d'une difficulté inextricable. Ce qui est certain et ce qu'il faut accorder, ce sont les lois posées par James Ward : 1° A la première apparition de la vie psychique, toute nouvelle sensation, ou ce qu'on appelle représentation *élémentaire*, est en réalité une modification partielle de quelque état général de conscience *préexistant,* état général qui, grâce à cette différenciation, devient, en tant que tout, plus complexe qu'auparavant; c'est le passage de l'homogène à l'hétérogène, comme dit Spencer; 2° cette complexité et cette différenciation de parties ne devient jamais une pluralité de représentations discontinues, ayant une individualité distincte, comme celle qu'on attribue, par hypothèse, aux atomes ou particules élémentaires du monde physique (1).

(1) Voir James Ward, *Psychology*, p. 46.

Digitized by Google

Digitized by Google

II

INTENSITÉ DES SENSATIONS. RÔLE DE L'APPÉTIT

Nous ne pouvons saisir sur le fait aucune sensation pure, et cela parce qu'il n'en existe pas, la sensation supposant une appétition qui réagit sur le milieu. Nous nommons donc sensation tout état complexe dans lequel domine l'élément de réceptivité, quoiqu'il y ait toujours en même temps émotion et motion.

Les sensations, telles qu'elles se sont développées par une différenciation et intégration successives, ont *intensité*, *qualité*, *durée*, rapport plus ou moins vague à l'*étendue*, ou *extensivité*. Et ces caractères, outre le mouvement qu'elles supposent, les rapprochent de ce que l'on nomme *forces*.

Toute sensation donne la conscience d'une *intensité* plus ou moins grande. Une saveur âcre ou violemment acide, comme celle du vitriol, excite en nous, par la réaction qu'elle produit, le sentiment confus d'un conflit de forces et de mouvements ; une saveur douce, celui d'un concours de forces. L'odorat révèle une action plus délicate, mais ayant toujours une certaine intensité ; les yeux sentent aussi l'intensité de la lumière. Ainsi, la sensation produite par la lumière de la lune est un certain nombre de fois plus faible que la sensation de la lumière solaire. C'est par les différents degrés de nos sensations de lumière que l'on a classé les étoiles dans le ciel. On peut dire, d'une manière générale, que toute sensation est la conscience, au moins indirecte, d'un commerce entre l'extérieur et l'intérieur, qui est tantôt un antagonisme, tantôt un concours ; et c'est là ce qui donne à la sensation sa quantité intensive. La sensation ne serait donc pas intense

Digitized by Google

ou faible si nous n'avions préalablement la conscience obscure d'une certaine intensité d'appétition et d'activité. Entièrement *passifs*, nous ne pourrions pas sentir une modification *forte* ou *faible*, car à quoi rapporterions-nous, mesurerions-nous cette intensité? Un coup, par exemple, est une forme de *résistance* et de *conflit;* or, la résistance ne peut se sentir seule, puisqu'elle implique deux termes et un rapport. La *résistance* est une *motion arrêtée*, une *action* qui n'aboutit pas, une appétition qui ne peut produire son effet accoutumé. Il y a bien une sensation particulière qui s'attache au mouvement *arrêté*, sensation *afférente* et *centripète* qui revient, comme un contre-coup, m'avertir d'un changement dans le cours des choses; mais je n'aurais pas la sensation de mouvement *arrêté*, si je n'avais pas eu d'abord celle de *motion* commencée, puis de mouvement en train de s'accomplir; cette sensation même, je ne l'aurais pas si je n'avais en moi une conscience quelconque d'agir et de vouloir, une conscience d'appétition (1). C'est dans cette conscience que je puise l'idée d'intensité, lorsque se produit un conflit entre mon *vouloir* et un *obstacle*. Je transfère ensuite spontanément à l'obstacle même la somme d'*intensité* dont ma conscience voit son intensité diminuée. En un mot, la quantité du pâtir ne se révèle et surtout ne se mesure que par la quantité de l'agir. Le changement dont j'ai conscience me paraît plus ou moins intense selon le *degré* de modification interne, et ce degré est celui de la *différence* que j'aperçois entre l'état antérieur et l'état présent. La *force* effective attribuée à l'objet est celle dont le sujet se voit tout d'un coup privé.

Dans les expériences pour mesurer l'intensité des sensations, on mesure en réalité les *aperceptions* de sensations, c'est-à-dire l'*attention* aux sensations, c'est-à-dire encore la *tension* plus ou moins intense de l'organisme conscient, qui *réagit* sous le coup venu du dehors. Tout cela se fait si vite et avec une habitude si invétérée que nous croyons *sentir* immédiatement l'intensité de l'objet,

(1) Voir notre chapitre sur le sentiment de l'effort dans notre volume précédent.

Digitized by Google

quand en réalité nous la *mesurons* à une mesure intérieure, comme quand nous croyons immédiatement *voir* une sphère.

L'intensité, caractère essentiel de la force considérée au point de vue philosophique, est donc primitivement un caractère de l'activité appétitive, de la volonté (au sens le plus général de ce mot), et secondairement un caractère de la *passion*, de la sensation. Encore une fois, nous ne saisissons jamais une sensation détachée de toute réaction, comme inerte et morte, fantôme flottant dans le vide; l'état le plus passif du *sentir* est toujours accompagné d'une réaction faible sans laquelle il ne serait ni distinct ni *senti*. Il y a là d'ailleurs un rapport réciproque : car, si les sensations de tension et de résistance se produisent en proportion de nos sentiments d'effort et d'appétition, inversement nous ne sommes avertis de ces sentiments d'appétition que dans leur rapport avec la résistance appréhendée par le sens. Nous trouvons donc là deux facteurs constitutifs et en opposition mutuelle.

Digitized by Google

Digitized by Google

III

QUALITÉ DES SENSATIONS

La réaction de l'organisme conscient sur le contenu qualitatif des impressions sensibles offre elle-même un caractère qualitatif. On a parfois essayé de réduire tous les états qualitatifs de la conscience au plaisir et à la peine, plus ou moins mêlés en proportions diverses jusqu'à produire parfois une apparente indifférence. Nous admettons volontiers que le plaisir et la peine constituent le caractère dominant des sensations originaires, qui étaient surtout organiques et, en quelque sorte, physiologiques, tandis que celles des cinq sens sont plutôt physiques. Mais le plaisir et la peine, comme tels, n'épuisent pas le contenu de la conscience ; il y a en effet quelque caractère, quelque *qualité*, par laquelle une sensation agréable ou pénible se *distingue* d'une autre. Entre la sensation du bleu et la sensation d'une piqûre d'épingle il est difficile de n'admettre qu'une différence de plaisir et de douleur; le bleu, comme tel, a sa qualité propre, qui, quoique inséparable peut-être de certains plaisirs, quoique contenant encore comme éléments essentiels des jouissances subtilement combinées, renferme aussi cependant un *quale*, une *caractéristique*. Bien plus, les plaisirs mêmes se confondraient entre eux et avec les peines, s'il n'y avait pas dans chacun, outre l'élément *quantitatif*, un élément *qualitatif* (1).

Existe-t-il un élément primordial auquel se ramènent toutes les qualités de nos sensations? Y a-t-il une unité qui, multipliée et combinée de mille manières, produit la variété

(1) Voir nos *Principes d'une Philosophie des idées-forces.*

Digitized by Google

des sensations, de même que, *mutatis mutandis*, l'azote combiné avec l'oxygène en proportions diverses produit le protoxyde d'azote, le bioxyde d'azote, l'acide azoteux, l'acide hypoazotique et l'acide azotique? La plupart des psychologues, avec Spencer, Bain, Wundt et Taine, cherchent dans le toucher le type des sensations fondamentales. Les sensations du toucher, à leur tour, comprennent des sensations de contact et de température. Les sensations de température, d'après certaines expériences, semblent se ramener dans leurs éléments primitifs à des sensations de contact. De fait, plus on s'approche d'une sensation vraiment élémentaire, plus la différence entre la sensation de température et celle d'un excitant mécanique semble s'évanouir. Par exemple, on distingue à peine la piqûre d'une fine aiguille et l'attouchement d'une étincelle de feu. Posez sur la peau un corps mauvais conducteur, comme un papier percé d'un trou de 2 à 5 millimètres de diamètre; à travers ce trou touchez la peau, tantôt avec un excitant mécanique, comme une pointe de bois, un pinceau ou un flocon de laine, tantôt avec un excitant calorifique, comme le rayonnement d'un morceau de métal échauffé: les deux sensations, ainsi limitées à ce minimum d'éléments nerveux, sont si semblables, que souvent on prend une sensation de contact pour une sensation de température, et réciproquement (1). La sensation mécanique semble donc plus fondamentale que celle de chaleur. La sensation mécanique, à son tour, a son type dans ce que Spencer appelle le choc nerveux, c'est-à-dire le coup, le tressaillement produit par l'action mécanique d'un objet. Un choc ou un coup fort peut se décomposer en un ensemble de petits coups faibles qui seraient, selon Spencer, l'élément primordial de la sensation. De même que, dans le monde extérieur, tout le mécanisme des choses paraît se réduire aux lois du choc, de même, dans le monde intérieur, toutes les sensations qui correspondent aux objets se réduisent, pour Spencer et Taine, à la sensation du choc, tantôt extrêmement faible, tantôt plus forte, combinée de

(1) Voir Fick, *Anatomie und Physiologie der Sinnes-Organe*, p. 28, 30, 42 et 43.

Digitized by Google

mille manières et retentissant de toutes les façons dans le cerveau, dans la conscience. Un bruit sans durée appréciable, une décharge électrique traversant notre corps, une vive lumière éblouissant nos yeux, tout cela offre anologie avec un choc ou un coup, et nous exprimons le phénomène par les mêmes mots : « Je suis frappé. » Enfin le choc, à son tour, se ramène à la conscience de la *résistance*. La *résistance*, ce conflit des mouvements ou des forces, serait donc, selon l'école anglaise, le fait qui se retrouve au fond de toutes les sensations. La physiologie nous apprend que la décharge nerveuse est probablement un mouvement ondulatoire, une série de pulsations. Quand nous écoutons un son grave, nous entendons les renflements et diminutions successifs du son, qui produisent une série de pulsations. Un phénomène analogue a lieu dans tous les sens et dans tous les nerfs : c'est une série de pulsations et, par conséquent, de chocs semblables à ceux d'une onde qui bat le rocher du rivage.

Par cette analyse, l'école anglaise et Taine se flattent d'avoir réduit à l'unité tout ce qui, dans les sensations, constitue leurs qualités en apparence différentes. A vrai dire, Spencer et Taine ont montré qu'il y a dans toutes les sensations un élément *quantitatif* et un élément *dynamique*, mais ils n'ont nullement montré que les sensations soient une même *qualité* diversement développée. En effet, nous avons déjà dit que la résistance n'est nullement une *sensation* pure et passive : elle est l'appréciation d'une diminution d'intensité dans notre énergie propre et une projection d'énergie analogue au delà de nous-mêmes. En prouvant qu'il y a de la résistance sous toutes les sensations, Spencer et Taine ont donc simplement prouvé que la sensation, dans le processus mental, présuppose un élément quelconque d'appétition, d'action, de vouloir, de tendance, d'énergie, quel que soit le nom qu'on lui donne. Ce n'est pas l'*unité qualitative de composition mentale*, mais l'*unité quantitative et dynamique* qui ressort de l'analyse précédente. Cette analyse revient à dire qu'il n'y a pas de sensation, de *changement* mental qui n'ait pour condition un *mouvement* cérébral ; et comme, dans tout mouvement, il y a conflit de forces ou, si l'on veut, de

Digitized by Google

mouvements antérieurs, conflit qui se traduit en sentiment d'effort, il en résulte que toute sensation renferme à sa base la conscience d'un changement *imposé*, d'une *contrainte*, dont le *choc* n'est qu'un exemple particulier et considérablement amplifié.

Maintenant, que faut-il penser d'une unité de composition mentale qui serait vraiment qualitative ? Il y a dans la résistance et dans le choc, outre l'élément intensif et quantitatif, qui est prédominant, une certaine sensation passive toute spécifique, de nature afférente, comme par exemple celle de la traction des muscles soutenant un poids résistant ; mais peut-on, avec cet élément, avec des sensations musculaires ou même prémusculaires, fabriquer les autres sensations ?

Nous voulons bien admettre qu'il y a des sensations musculaires ou prémusculaires *dans* toutes les autres sensations, *sous* toutes les autres sensations ; qu'il y a même sous toutes les sensations l'élément sensoriel répondant au choc, au conflit, à l'opposition de forces. Allons plus loin : il y a sous toutes les sensations des éléments de *motion :* en sentant, on se sent *mu* et *mouvant*, c'est-à-dire passivement *changé* et activement *changeant* dans la durée avec un rapport vague à l'espace ; mais cet élément sensoriel, même en ce qu'il a de *qualitatif*, ne peut pas suffire à expliquer toutes les qualités des sensations. Avoir la sensation de couleur rouge, c'est avoir une sensation délicate de *chocs nerveux rapides + quelque autre chose* ; c'est aussi avoir des sensations *musculaires* ou *prémusculaires + quelque autre chose*. Ce quelque chose, c'est précisément ce qui fait que la *sensation* du rouge est ce qu'elle est *dans la conscience*, et qu'elle n'est pas une sensation de son ou de température. Vous pouvez réduire à l'unité de composition les *conditions extérieures* de la sensation, c'est-à-dire les mouvements, *abstraction faite de ce qui se passe à l'intérieur des particules mouvantes*, et encore n'obtenez-vous ainsi qu'une unité de lois, c'est-à-dire de *rapports* de temps, d'espace, de durée, d'intensité et de quantité ; mais vous ne pouvez pas obtenir, dans la conscience, une unité véritable de composition *qualitative;* car vous seriez alors obligé de montrer que les différences de *qualités* n'existent

Digitized by Google

pas *dans la conscience même*, qu'en sentant du rouge, nous sommes affectés de la même manière qu'en sentant la faim ou la soif, le chaud ou le froid. Et on ne peut plus ici opposer les apparences à une réalité sous-jacente, puisque les états de conscience, comme tels, *sont* ce qu'ils *paraissent* et ont les *qualités* qu'ils *semblent* avoir; vous ne pouvez donc ramener les différences apparentes à une unité réelle, puisque ce serait ramener les *différences d'apparence* à l'*unité d'apparence* (1). Dès lors, les *sensations*, comme *sensations*, restent en dehors des réductions mécaniques à l'unité; celles ci portent sur certaines conditions communes à toutes, sur certains concomitants communs et même sur certains éléments communs; mais elles ne peuvent pas porter sur ce que les sensations ont de propre, puisqu'alors, nous venons de le voir, pour expliquer les différences *qualitatives*, on serait obligé de les supprimer et de dire qu'il n'y a aucune différence pour la conscience entre sentir une brûlure ou sentir une odeur. Expliquer les *différences* mêmes des qualités sensorielles en les ramenant à l'*identité* serait contradictoire; on ne peut que montrer, *à côté* des différences, des identités. C'est ce qu'ont fait Spencer et Taine, et ils ont accompli par là une œuvre utile, mais ils se sont fait illusion sur la portée de leur travail et sur sa véritable signification : en se croyant dans le domaine de la qualité et de la sensation, ils étaient dans celui de la quantité, du mouvement, de la force et de l'appétit, de la volonté; ils mettaient en évidence, sous toutes les sensations, un mode commun d'*action* et de *réaction*, qui n'est pas la *sensation* même et n'en explique pas la qualité *spécifique*. En croyant travailler pour le mécanisme pur et pour le sensualisme passif, ils ont travaillé réellement pour le dynamisme de l'appétition.

L'atomisme sensitif, auquel aboutit la théorie de Spencer, est aussi symbolique que l'atomisme matériel. On considère les sensations comme des unités élémentaires qui sont les éléments de l'esprit; on méconnaît le *conti-*

(1) Voir sur ce point Rabier, *Psychologie*.

Digitized by Google

nuum sensitif et appétitif dont les sensations ne sont qu'une différenciation et une intégration successives. Après quoi, les spiritualistes introduisent, pour rétablir le lien rompu entre les sensations pures et aveugles, un intellect pur et vide. On aboutit de la sorte à des mythes psychologiques.

Digitized by Google

IV

LA SPÉCIFICITÉ DES SENSATIONS IMPLIQUE-T-ELLE LEUR SIMPLICITÉ

Si le sentiment spécifique de la *qualité*, sous sa forme la plus immédiate, ne saurait être mis en doute (tout l'édifice de nos sensations, de nos jugements et de notre expérience s'écroulerait avec lui), en est-il de même du sentiment de la *simplicité*, du sentiment de l'*unité*, auquel les spiritualistes attribuent une valeur absolue? Selon eux, « il est impossible de supposer qu'une sensation qui paraît simple et où la conscience ne saisit aucune multiplicité soit en réalité composée, parce qu'ici on ne peut plus distinguer la réalité de l'apparence, la simplicité aperçue de la simplicité réelle (1) ».— Nous ne saurions admettre cette théorie. On peut bien dire que ce qui apparaît différent est nécessairement différent d'*apparence*, parce qu'alors il s'agit toujours de *qualité;* mais, quand il est question de simplicité et d'unité, on introduit une considération de quantité et de nombre ; or, rien ne prouve que notre conscience aperçoive les sensations comme elles *sont* au point de vue du nombre et de la quantité, et non pas seulement comme elles *apparaissent* à ce même point de vue. Analyser, décomposer, juger la quantité et le nombre, c'est là une opération ultérieure, réfléchie, sujette à caution, qu'on ne saurait confondre avec une conscience immédiate : on n'a pas conscience de la *simplicité* d'une chose, on ne *sent* pas la simplicité, on la *juge*, on l'*infère*. Quand nous disons qu'une sensation nous paraît une et simple, cette prétendue affirmation est au fond une *négation* : nous voulons dire que *nous ne voyons pas* les éléments de cette

(1) Rabier, *Psychologie*.

Digitized by Google

sensation, s'ils existent, que nous ne les pensons pas à part, que nous ne les discernons pas; il n'en résulte nullement qu'ils *n'existent point* et que ce qui est *indécomposé* dans la sensation soit absolument indécomposable. Non seulement l'objet peut être composé, mais la sensation même peut être complexe, quoique l'aperception, la réflexion sur la sensation n'arrive pas à distinguer les composants. Oui, il est contradictoire de dire qu'il n'y ait aucune différence entre des sensations senties comme différentes, fussent-elles des rêves, mais il n'est nullement contradictoire de dire que des sensations où la conscience *ne saisit pas* une certaine *quantité* d'éléments multiples, peuvent fort bien cependant être complexes en elles-mêmes; la conscience est juge des *qualités* et de leur différence, mais elle n'est pas un instrument apte à mesurer infailliblement des quantités, à analyser des composés, à saisir des éléments absolument simples. Son *impuissance* n'est pas la mesure de la puissance des choses.

A vrai dire, puisqu'on invoque la conscience, où existe un état de conscience *simple* pour la conscience même? Où le saisir? Où prendre sur le fait ce *minimum* de la conscience, cet atome mental? Il est aussi insaisissable que l'atome physique. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de tracer artificiellement des divisions idéales dans la série complexe et continue de nos sensations, de nos perceptions, de nos plaisirs et douleurs, de nos appétitions. Mais, en premier lieu, sous le rapport du temps, nous ne saurions saisir en nous l'*instantané :* chaque état, même le plus indivisible, comme la vision d'une étincelle électrique, a en réalité une durée, un commencement, un milieu, une fin; il a un avant et un après. C'est pour cela même qu'il peut devenir partie intégrante du souvenir : il y a déjà de la mémoire dans l'éclair de sensation le plus instantané : ce qui n'aurait aucun retentissement, aucune persistance, si petite qu'elle soit, aucune durée, ne laisserait aucune trace, ne naîtrait que pour mourir en un même instant. Voilà pour la prétendue simplicité dans le temps. Cherchez maintenant, en second lieu, la simplicité dans l'étendue; essayez de réduire votre vision, par exemple, à un point indivisible avec suppression de la vision indirecte; pou-

Digitized by Google

vez-vous y parvenir? Il vous suffit d'ouvrir les yeux pour embrasser une infinité de points lumineux; l'état de conscience enveloppé dans la sensation de la lumière est un océan aux ondes innombrables. La sensation de lumière *relativement* simple serait produite par un point lumineux excitant un seul cône ou bâtonnet, et une seule fibre du nerf optique : essayez de prendre sur le fait cette sensation. En outre, chaque sensation visuelle est *accompagnée* de sensations musculaires, venant des petits muscles qui donnent le mouvement à l'œil, et ces sensations jouent un rôle important dans l'appréciation des distances. Une foule d'éléments vibrent donc à la fois dans la plus simple excitation lumineuse, et les éléments de la sensation, ici, sont présents à la conscience sous la forme de l'effet total, quoique non séparés les uns des autres. Dans le domaine du sens qui paraît le plus primitif, le toucher, la complexité subsiste, et la simplicité n'est qu'une limite idéale, impossible à atteindre. Plongez votre corps dans l'eau d'une rivière, et vous aurez à la fois des milliards de sensations de contact, de froid, etc., qui vous arriveront de tous les points de la périphérie. Il n'est pas de pointe d'aiguille si subtile qu'elle puisse, en vous piquant, nous donner une sensation vraiment indivisible et simple; cette sensation a toujours un degré *divisible;* sans quoi vous ne sauriez la comparer à une autre. Vous ne pouvez d'ailleurs, dans cette comparaison, saisir que des augmentations relativement considérables, des *masses*. Si vous examinez bien votre conscience, vous reconnaîtrez donc que dans toute sensation il y a une grandeur plus ou moins vaguement sentie, un certain *volume*, comme disent les Anglais : il n'y a pas de points indivisibles dans la conscience, et même quand vous ne pouvez discerner, décomposer tous les éléments, vous sentez leur présence, vous sentez que chaque sensation est légion, comme vous sentez qu'un grain de sable pressé par vos doigts, si minime qu'il soit, est pourtant un petit globe, un petit monde, Pascal disait une *immensité*.

C'est précisément ce qui fait qu'à notre avis il y a de l'étendue en germe dans tous nos états de conscience, comme il y a de la durée. Chaque état de conscience est

Digitized by Google

pour nous comme un centre de sphère d'où partent en tous sens des rayons plus ou moins saisissables. Un son même n'est pas saisi en dehors de l'espace, dans le monde des esprits, dans le paradis : il est senti corporellement, comme quelque chose qui est plus ou moins voisin ou éloigné, qui a une direction, difficile peut-être à distinguer, mais pourtant réelle. Tout état de conscience est plus ou moins localisable; chacun a une grandeur intensive qui est implicitement ou explicitement extensive, car l'extensif n'est que de l'intensif répété et représenté dans un certain ordre simultané.

Nous pouvons conclure de ce qui précède que les états de conscience, principalement les sensations, sont des composés, sous le rapport du nombre, du temps, de l'intensité, et même de l'extensivité, dont l'étendue n'est que la forme nette, bien ordonnée, combinée avec les sensations musculaires, visuelles et tactiles.

Maintenant, les sensations sont-elles aussi des composés sous le rapport de la qualité, par exemple la sensation du blanc, qui semble résulter du mélange des couleurs fondamentales? « Puisque la conscience ne saisit ici qu'une seule sensation, dit-on, comment peut-on affirmer que cette sensation est un composé (1)? » — Nous nions que la conscience même, dans la sensation du blanc, n'aperçoive *qu'une* sensation; elle a au contraire, si elle réfléchit assez sur soi-même, la sensation d'une pluralité. 1° Elle sent une pluralité de *degrés* dans une sensation vive de lumière blanche; elle apprécie que cette sensation est une *somme* de sensations semblables; 2° elle saisit aussi une pluralité d'*éléments qualitatifs*, les uns communs à toutes les sensations de lumière, les autres propres; nous reconnaissons très bien dans le blanc, non pas la sensation du bleu et du rouge, mais la sensation de *lumière*, qui se retrouve dans les autres couleurs; cette sensation de lumière nous apparaît seulement ici comme *spécifiée*, *compliquée*, *particularisée*. C'est cette spécification que nous ne pouvons pas expliquer; mais, qu'elle

(1) Rabier, *Psychologie*.

Digitized by Google

soit *simple* pour être inexpliquée, c'est ce qu'on ne peut admettre. L'impossibilité de l'explication peut venir au contraire d'une trop grande complication. Ainsi il y a certains parfums qui nous paraissent composés de trop d'éléments pour que nous puissions en faire l'analyse et la description ; nous disons alors qu'ils constituent un arome indéfinissable. De même pour l'arome de certaines liqueurs. Si les partisans de la chimie mentale n'ont point le droit d'admettre une entière identité de composition entre l'excitation physiologique et la sensation psychologique, les adversaires de la chimie mentale, eux, n'ont pas le droit d'admettre qu'à des conditions complexes d'excitation réponde une sensation *simple*, sous prétexte que cette sensation est particulière et *spécifique*, car il n'y a rien de plus original et de plus spécifique qu'un composé très *complexe*.

Nous admettons donc, pour notre part, la possibilité d'une fusion, d'une combinaison, d'une synthèse entre des états de conscience, sinon entre des états d'inconscience mentale, — entre des sensations « senties », sinon entre des *sensations* « non senties » ; et l'observation vérifie la réalité de ces sortes de synthèses. Par l'habitude, et surtout par l'hérédité, des sensations d'abord simples finissent par faire un tout tellement bien lié et continu que l'analyse n'en distingue plus les éléments. Si nous avions un microscope capable de produire le grossissement des sensations, nous verrions les sensations en apparence simples, surtout celle des cinq sens, qui sont des organes si complexes, se résoudre en plusieurs éléments, les uns de qualité semblable, les autres de qualité dissemblable, d'intensité uniforme ou variable, se présentant simultanément ou en succession, soit régulière, soit irrégulière. Il y a dès à présent des analyses qu'on a pu faire. Nos sensations du goût les plus spécifiques sont précisément celles qui sont compliquées de sensations du toucher et de sensations d'odorat : le piquant du poivre ou l'âpreté du vin sec sont des sensations tactuelles, et leurs goûts aromatiques sont en réalité des odeurs (1). Un fort coryza, en empêchant l'accès des

(1) Ward, *Psychology*, p. 51.

Digitized by Google

surfaces olfactives, supprime les saveurs aromatiques. La différence entre la douceur au toucher d'une surface polie et la rudesse d'une surface non polie, quoique produisant des sensations irréductibles pour l'« introspection », est due à ce que, dans un cas, les diverses terminaisons nerveuses, simultanément excitées, le sont aussi également, dans l'autre inégalement : les pointes compriment plus les nerfs et les creux les compriment moins. Chacun connaît les expériences d'acoustique qui démontrent la complexité de nos sensations de timbre, d'acuité, etc. Une autre preuve de la complexité des sensations spécifiques, c'est la variation de qualité qui accompagne les variations d'intensité, d'extensité et de durée. 1° A l'exception du rouge spectral, par exemple, toutes les couleurs donnent place, tôt ou tard, à un simple gris sans couleur, lorsque l'*intensité* de la lumière diminue ; et toutes, d'autre part, deviennent indistinctement blanches après une certaine augmentation d'*intensité* (1). 2° Une *durée* plus longue est aussi, en beaucoup de cas, nécessaire pour produire une sensation de telle *couleur* que pour produire une sensation simple de *lumière* ou de *brillant* ; le spectre solaire vu instantanément, n'apparaît pas de sept couleurs, mais seulement de deux, faiblement rouge du côté gauche et bleu du côte droit (2). La sensation de couleur est donc, selon nous, une sensation de lumière *spécifiée*, c'est-à-dire *compliquée*. 3° De très petits objets, comme des taches colorées sur un fond blanc, quoique vus encore distinctement, apparaissent comme sans couleur au-dessous d'une certaine dimension ; et la relation entre l'intensité et l'extension est telle que, dans de certaines limites, plus les taches sont brillantes, plus elles peuvent être petites sans perdre leur couleur ; ou, plus elles sont grandes, plus elles peuvent être faiblement éclairées sans perdre leur couleur (3). Il y a donc ici substitution d'une somme d'effets à une autre ; d'où nous concluons que la sensation est elle-même une *sommation*, non d'impressions incons-

(1) Ward, *Psychology*.
(2) Id., *ibid.*
(3) Id., *ibid.*

Digitized by Google

cientes (comme le soutient Taine), mais d'impressions conscientes, dont chacune est trop faible, à elle seule, pour se détacher sur le panorama intérieur. En définitive, il y a des sensations différenciées qui, si elles sont réunies et encore mal intégrées, mal fondues, se laissent analyser par la conscience, comme certains éléments se laissent discerner par le dégustateur dans un arome qui, pour tout autre, paraîtrait indécomposable. Augmentez la fusion, l'unification, en même temps que la complication, vous arriverez à une sensation parfaitement tranchée et d'apparence simple, qui éclatera en quelque sorte, aussi indéfinissable que nette et distincte, au sein de notre conscience. Les effets seront devenus à la fois trop complexes et trop organisés, par conséquent trop spontanés d'apparence, pour que la réflexion puisse en faire la *dissection* psychologique (1).

(1) On a pourtant essayé de réduire à une contradiction formelle toute idée d'une synthèse mentale des sensations. « Pour qu'il y ait synthèse, dit-on, il faut que les sensations élémentaires de bleu, vert, etc., persistent dans la sensation du blanc, car il n'y a pas synthèse si les composés n'existent pas. Pour qu'il y ait composition, il faut qu'il y ait unité d'existence entre le blanc d'une part, et le bleu, le vert, etc., d'autre part. Il faut donc que le bleu et le vert soient du blanc, ce qui est absurde (E. Rabier, *loc. cit.*) » A ce raisonnement spécieux nous répondrons : — Pour qu'il y ait synthèse, il faut que les *éléments* des sensations du bleu, du vert, etc., persistent dans la sensation du blanc ; mais il n'est pas nécessaire, ou plutôt il est impossible que les sensations mêmes de vert, de bleu, qui sont déjà des composés particuliers et des combinaisons spécifiques, persistent dans la sensation du blanc, laquelle est une *autre* combinaison de certains éléments primordiaux de la sensation lumineuse. Vous n'avez donc pas le droit d'objecter : « Il faut qu'il y ait unité d'*existence* entre le vert, le bleu et le blanc » ; car il y a simplement unité de certains éléments communs ; ni de conclure que « le bleu et le vert sont du blanc » ; mais seulement que certains *éléments primordiaux* du bleu et du vert sont aussi les éléments primordiaux du blanc, diversement *combinés*, *fondus*, *composés* et *compliqués*. L'idée d'une synthèse mentale n'est pas absurde, et c'est par un paralogisme que l'on conclut de la *spécificité* d'un état de conscience à sa *simplicité ;* encore une fois, la *spécification est le signe de la complication :* ce n'est donc pas la *simplicité* des sensations qualitatives, mais au contraire leur *complexité*, qui empêche de les réduire à *un* de leurs éléments pris arbitrairement comme le *seul*, quand il n'est que le plus constant et le plus pri-

Digitized by Google

Par cela même, nous nous séparons à la fois et des spiritualistes qui veulent tout expliquer (ou plutôt ne rien expliquer) par des états simples de la conscience, et des matérialistes qui veulent tout expliquer par des éléments simples de quantité, ou par une qualité prétendue simple indéfiniment ajoutée à elle-même, comme serait la *résistance*, ou enfin par un phénomène prétendu simple, comme le *choc*. La simplicité est une limite idéale, la complexité et même l'infinité est le réel : l'imagination seule s'efforce de la réduire en points et en atomes, comme aussi en monades.

mitif. La sensation est une harmonie entre des milliers de voix, et toute harmonie a une basse fondamentale, mais elle n'est pas uniquement cette basse. La complexité des sensations est peut-être *infinie*, puisqu'on peut supposer avec Leibniz qu'un être vivant enveloppe lui-même une *infinité de vivants*.

Digitized by Google

V

ÉLÉMENT RELATIONNEL DES SENSATIONS

Par cela même que les sensations sont plus ou moins complexes, qu'elles enveloppent une somme d'actions et de réactions en des rapports déterminés, elles renferment nécessairement un élément *relationnel;* de plus, elles sont toujours saisies dans de certaines relations avec d'autres sensations. Une sensation, en effet, ne peut pas à elle seule occuper tout le champ de la conscience : « 1° elle est toujours une modification *partielle* d'un état *général* de conscience ; et, 2° quand une sensation nouvelle se produit, la conscience n'y est point tout entière passée et absorbée; il reste *sous* la sensation nouvelle, quelque chose de l'état antérieur. Il y a donc toujours *relation de différence* au sein de la conscience, tant que la vie dure et, avec la vie, le changement interne corrélatif du mouvement externe. C'est là ce qu'il y a de vrai dans ce qu'on a appelé la *loi de relativité des sensations.*

Toutefois, il faut ici se garder des exagérations où tombent certains psychologues qui veulent réduire la qualité même à la relation. Sentir, est-ce n'avoir conscience que d'une relation? Par exemple, le sentiment du mal de tête est-il uniquement et exclusivement le sentiment d'une relation, d'un changement, d'un mouvement, sans que les termes soient sentis ou même sans qu'il existe des termes véritables?

En fait et objectivement, toute douleur, toute pensée, tout état de conscience suppose un mouvement. Quelque nniforme que semble un état de conscience fixe, il est encore une série d'états changeants, un rythme de mouvements, les uns favorables, les autres défavorables à la

Digitized by Google

vie, les uns d'assimilation, les autres de désassimilation ; il suppose une infinité de petits chocs dans les molécules cérébrales. Oui, le mouvement est partout, et rien ne devient sans le mouvement. Mais, au point de vue subjectif, le mouvement et le changement ne sont appréciables qu'entre des termes qui sont des *états* de conscience plus ou moins momentanés. Objectivement même, il ne peut y avoir mouvement et changement sans rien de plus. La réalité ne peut se résoudre tout entière en relations sans termes, en *nombres* comme ceux de Pythagore, et en nombres mouvants. Le devenir est le devenir de quelque chose qui, dans ce devenir même, se sent subsister tout en changeant sans cesse, se sent être et vivre tout en se mouvant d'une relation à une autre relation dans l'universel commerce des êtres, dans l'universel échange de la vie.

Mais subjectivement, n'y a-t-il conscience que du changement ou mouvement, de la relation entre deux états différents, et les deux états eux-mêmes, ou au moins le premier, sont-ils, comme tels, hors de la conscience?

Cette théorie roule sur la confusion de la conscience *distincte* et *différenciée* avec la conscience indistincte et uniforme (1). Un état toujours le même, comme une souffrance continuelle ou un bien-être continu, n'est pas nécessairement inconscient pour cette seule raison qu'il n'est pas *remarqué*, discerné par la réflexion, opposé à autre chose. Sentir n'est pas nécessairement *penser*, juger, prononcer sur le même et l'autre, classer, systématiser; appréhender n'est pas comprendre. Il est clair que ce qui n'est pas *distinct* ne peut être *distingué*. Si un enfant naît et reste dans une chambre qui a gardé une forte odeur de musc, cette odeur constante, non séparée du reste, ne pourra pas être séparée par sa conscience. Est-ce à dire que la sensation correspondante ne fera pas partie de la conscience? Nullement; ou bien les nerfs olfactifs continueront de transmettre l'odeur et la sensation sera elle-

(1) Voir, dans notre précédent volume, notre étude sur la *conscience* et l'*inconscience* et notre chapitre intitulé : *La conscience ne saisit-elle que des relations?*

Digitized by Google

même continue ; ou bien il y aura usure des nerfs, accommodation finale au milieu, état final d'équilibre, et alors la sensation disparaîtra parce que les nerfs ne vibreront plus. L'adaptation physique des nerfs ou l'adaptation mentale de l'attention peuvent ainsi ramener l'équilibre, l'indifférence dans l'organisme et dans la conscience, supprimer l'effet primitif d'une influence extérieure. Mais, tant que l'effet subsiste, sa constance ne l'empêche pas d'exister, et de même la constance de la sensation, tant qu'elle subsiste, ne l'empêche pas d'être sentie avec tout le reste ; elle l'empêche seulement d'être triée à part.

Si les « relations mutuelles des sensations » étaient tout pour l'être sentant, comme quelques psychologues le croient, l'intensité propre et la qualité propre de ces sensations deviendraient indifférentes, pourvu que les relations demeurassent les mêmes. Or, c'est ce qui n'a pas lieu. Considérons successivement les relations d'intensité et les relations de qualité. L'existence d'un *minimum sensibile* et d'un *maximum sensibile*, comme termes extrêmes du sentir, est, dans le domaine de l'intensité, la réfutation péremptoire des relativistes excessifs. En effet, pourquoi la sensation de relation, comme telle, aurait-elle des extrêmes déterminés, sinon parce qu'il y a sous ces relations un contenu dont l'intensité propre, pour pouvoir être saisie en elle-même, ne doit être ni trop forte ni trop faible? Les relations purement numériques devraient être aussi bien appréciables par delà le maximum sensible qu'en deçà, puisque les relations demeurent toujours identiques, quels que soient les termes. Si nous ne saisissions que les relations ou différences d'intensité, par exemple la différence de 2 à 3, non des intensités en elles-mêmes, le rapport de 2 à 3 devrait être saisi partout où il existe. Or, quand il existe entre des intensités trop grandes ou trop faibles, il n'est pas perceptible. Donc ce n'est pas seulement le rapport que nous sentons, mais les intensités mêmes des actions exercées sur nous. Nous sentons immédiatement une puissance exercée sur la nôtre, sans avoir besoin de la comparer ni de l'évaluer. Ce qui induit ici en erreur, c'est que, dans nos langues, le terme d'intensité éveille nécessairement une idée de relation, de mesure : une chose est

Digitized by Google

dite intense *par rapport* à une autre; mais, dans la réalité, l'énergie d'une action exercée sur notre organisme produit dans la conscience un effet particulier d'intensité qui n'a besoin ni d'être nommé ni d'être mesuré pour être senti, et qui, au contraire, ne peut être mesuré par comparaison avec un autre qu'après avoir été senti directement en lui-même.

James Ward remarque que l'employé qui pèse des lettres avec la main arrive à juger directement le poids de chacune *en particulier,* sans avoir besoin de dire que la première est la moitié ou le tiers de la seconde, et sans se rapporter à une commune mesure. On peut lui répondre, il est vrai, qu'en ce cas, il y a toujours comparaison, non d'une première lettre avec une seconde, mais de chaque lettre avec des souvenirs de poids qui, dans la mémoire, forment comme une échelle dynamométrique inscrite à l'avance. L'employé lit les degrés de pesanteur dans son imagination. La vérité, selon nous, c'est que l'intensité se sent en elle-même sans comparaison, par exemple, l'intensité d'un poids soulevé, mais que pour être *jugée, évaluée,* la comparaison est nécessaire avec un étalon extérieur ou intérieur.

Dans le domaine de la qualité, il est encore moins nécessaire de comparer pour sentir, et, s'il y a objectivement transition d'une sensation à l'autre, il n'en résulte pas que ce soit la *transition* seule, la différence qui constitue subjectivement la sensation. Plongez la main dans de l'eau à 40 degrés : si votre main était auparavant dans de l'eau à 10 degrés, vous aurez une sensation de chaleur; si elle était dans de l'eau à 70 degrés, vous aurez une sensation de fraîcheur. Oui, mais s'ensuit-il que les sensations de chaleur et de fraîcheur soient de simples *relations* parce qu'elles impliquent certaines relations organiques ? Loin de le prouver, l'expérience en question prouve le contraire. En effet, il y a dans la sensation de chaud une qualité *sui generis*, indépendante des relations nécessaires à son apparition, puisque des différences identiques de degrés thermométriques peuvent répondre à des sensations de qualité contraire. Il y a donc là des combinaisons de mouvements organiques qui ont comme résultat final une

Digitized by Google

sensation de *qualité* déterminée, et les relations mathématiques n'expriment que les *conditions de production*.

Si l'état organique précédent influe sur le suivant, c'est par la combinaison des mouvements qui en résulte, mais il ne s'ensuit pas que nous sentions seulement des *rapports*. Un disque rouge trop éloigné n'est pas vu; il n'en résulte pas que je voie la *proximité*, non le *disque* même, ni la *couleur rouge* en elle-même.

On a invoqué l'expérience de Meyer sur le contraste des couleurs: ce qui paraît vert sur un fond rouge paraîtra orange sur un fond bleu; s'ensuit-il que nous saisissions seulement des *différences* de couleurs, non des couleurs? Nullement. De deux choses l'une; ou nous *jugeons* simplement que la chose est verte quand elle est sur le fond rouge (c'est la théorie de Helmholtz), et, dans ce cas, il y a simplement appréciation, dénomination, classification; il n'y a pas une sensation constituée par une simple différence; ou nous sentons réellement l'impression du vert (c'est la théorie de Hering, que nous croyons vraie), parce qu'il y a une composition cérébrale de mouvements aboutissant aux ondulations cérébrales du vert, et alors c'est bien la qualité même de la couleur qui est appréhendée, non son *rapport* avec une autre couleur.

Ce qui donne lieu, dans ce problème, à beaucoup de méprises, c'est l'erreur communément répandue, qui consiste à croire que toute *différence* est toujours un objet non de sensation ou représentation, mais de jugement. Or, nous verrons plus loin qu'il y a des différences qui sont elles-mêmes des sensations distinctes et spécifiques, des différences qu'on *sent*, qu'on ne *juge* pas. James Ward a établi ici une classification ingénieuse. On peut considérer: 1° des différences d'intensité, la qualité restant la même; 2° des différences de *qualité* dans le domaine d'un même sens, formant une sorte de *continuum*. La différence entre deux intensités de la même qualité ou entre deux qualités du même sens est elle-même une représentation distincte. Ainsi la différence entre le *la* du diapason et son octave ne se juge pas seulement, mais se *sent*. La différence entre un poids de deux kilogrammes et un poids de trente kilogrammes est également *sensitive*, comme quand on regarde une ligne

Digitized by Google

de deux mètres à côté d'une ligne d'un décimètre. Il y a là une impression particulière qui tient à ce que les deux sensations sont deux portions du continuum d'un même sens. Au contraire, quand il s'agit, 3° de différences entre deux sensations de différentes classes, comme la vue et l'ouïe, la différence des impressions ne constitue pas elle-même une représentation distincte et particulière de différence. Je vois un éclair, j'entends un son ; entre les deux sensations je ne puis pas établir un lien, comme entre deux éclairs d'intensité différente, ou deux sons d'intensité différente : il n'y a pas là, dans la sensibilité même, de mesure immanente, parce qu'il y a discontinuité entre les deux sensations. Dès lors, leur différence ne constitue plus elle-même quelque chose de *représentable*, un état de conscience *sui generis*.

Tout en admettant les distinctions de James Ward, nous irons plus loin que lui, et nous admettrons un élément sensitif, mais moins caractérisé, jusque dans les différences entre les différentes classes de sensations. Même quand nous passons de l'éclair au son, il y a *sentiment* de différence sous forme de choc intérieur, de surprise, de coup inattendu ; l'absence de continuité empêche seulement la différence d'offrir une quantité immédiatement appréciable, comme cela a lieu quand on passe d'une lettre de cinq grammes à une lettre de trente grammes. Dans ce dernier cas, nous parcourons des *degrés* dans un même *continuum* ; dans l'autre cas, nous faisons un saut d'un domaine dans l'autre, sans mesure possible. Mais il y a toujours un élément sensitif, avec cette différence que, dans un cas, la continuité des sensations nous fait sentir *grosso modo* la *quantité* déterminée de la différence même ; dans l'autre cas, la discontinuité des sensations nous fait sentir simplement une transition brusque de quantité indéterminée.

En tout cas, loin de dire que les représentations de qualités et d'intensités se ramènent à des représentations de *différences*, il faut dire, au contraire, que les représentations de *différences* se ramènent elles-mêmes à des représentations spécifiques sous le rapport de la qualité et de l'intensité, à des représentations directes et immédiates,

Digitized by Google

dont les *jugements* de différence ne seront que l'expression ultérieure dérivée, abstraite (1). Cette loi, selon nous, explique le malentendu entre les relativistes et les non-relativistes.

A cette théorie des relativistes se rattache celle qui résout les sensations en raisonnements.

Quand j'ai conscience que ce que je vois est rouge, je le distingue par là du jaune, du vert, du bleu, etc. Je distingue de même une sensation de lumière d'une sensation de son ou de toucher. Comment puis-je faire cette différence? se demande Wundt.— Evidemment, répond-il, grâce aux marques déterminées que l'objet possède pour ma sensation. Ces marques s'accordent en partie, diffèrent en partie. Ainsi le rouge, le jaune, le vert, etc., s'accordent encore par certaines marques, et, par d'autres marques, diffèrent du son, de l'odeur, etc. L'acte de pensée primitif est celui *qui fixe la marque particulière de la sensation.* Et cet acte vraiment primitif a une propriété qui lui est absolument propre : il n'y a rien qui puisse l'exprimer; ni les mots, ni la pensée ne peuvent le saisir; nous ne savons rien de lui, sinon qu'il existe. Nous ne pouvons déterminer les marques du rouge ou du bleu ni par la *réflexion* la plus profonde, ni par la recherche minutieuse des *conditions* dans lesquelles la sensation se produit. A la vérité, nous savons que des ondulations éthérées d'une certaine longueur, en tombant sur l'œil, produisent la sensation du rouge; mais ces ondulations ne sont pas les marques à l'aide desquelles nous distinguons le rouge des autres couleurs, puisque cette distinction, nous l'avions faite bien longtemps avant de savoir que la lumière résulte des ondulations de l'éther. De ces réflexions, Wundt croit pouvoir conclure que les actes primitifs de la conscience sont des *raisonnements.* « Nous n'admettons pas d'abord, dit-il, des idées d'où sortent des jugements, puis des raisonnements; mais la pensée pour nous commence par des raisonnements, qui conduisent aux jugements, qui eux-mêmes forment des idées. » La seule forme d'activité mentale, ajoute Wundt, qui ait le pouvoir de lier, d'unifier,

(1) Voir plus loin *la Sensation et la Pensée.*

Digitized by Google

c'est le raisonnement; il est l'origine de toute synthèse, conséquemment de toute pensée; c'est le raisonnement qui établit l'*unité de composition* de la pensée : la sensation est donc un composé d'états inconscients réunis par une synthèse inconsciente.

— Mais, répondrons-nous, en admettant de pareils états, comment comprendre que la fusion de termes inconscients en un raisonnement inconscient fasse de la conscience? Une pareille explication, qui vient se confondre avec celle de Hartmann, n'est-elle pas encore plus inintelligible que le fait même à expliquer? Ce fait, c'est qu'il y a des sensations dont nous ignorons les conditions et les causes, dont nous ne pouvons même discerner les éléments, mais qui cependant sont immédiatement saisies par la conscience. Ces éléments, que nous ne pouvons séparer et rendre discontinus comme des molécules mentales, ne sont pas pour cela en dehors de la conscience (1). Quant au lien qui les réunit, rien ne prouve que ce soit un lien *logique*; tout porte à croire, au contraire, que c'est un lien sensitif et moteur, ce que les physiologistes nomment un lien *sensorimoteur*. La théorie de Wundt est une sorte de platonisme rationaliste et abstrait. On peut bien admettre que le raisonnement est la forme naturelle de la synthèse *logique*, mais non de toute synthèse en général. Si on veut former la sensation même avec des raisonnements, on poursuit une chimère, comme Platon qui avait fini par faire de la sensation un « mélange d'idées »; on recule la difficulté sans la résoudre, car ce n'est pas le raisonnement même qui fournira les termes entre lesquels il établit un lien, soit logique, soit mécanique. Ne faut-il pas toujours en venir à quelque chose qui soit senti d'une manière immédiate, à quelque « marque » qui se laisse apercevoir en elle-même et par elle-même? De ce que je ne puis exprimer ni traduire ma sensation du rouge dans la langue du raisonnement, comment inférer, avec Wundt, qu'elle soit la conclusion d'un raisonnement, sauf à se tirer ensuite d'affaire en disant que ce raisonnement est inconscient? Tout au contraire, il faut dire que la sensation n'est

(1) Voir nos *Principes généraux d'une Philosophie des idées-forces.*

Digitized by Google

pas raisonnée, ni d'une manière consciente, ni encore moins d'une manière inconsciente, mais qu'elle est *sentie* par un sentiment immédiat.

Wundt accorde gratuitement au raisonnement le privilège exclusif « de lier, d'unifier » ; il y a un lien plus fort et plus intime dans la conscience : c'est le *sentir* et le *vouloir*. Les *rapports* qui constituent le raisonnement ne peuvent unir que s'ils sont saisis, et ils ne peuvent être saisis que dans un sentiment spécial où ils sont à la fois réalisés et aperçus : le rapport de ressemblance suppose, nous le verrons plus tard (1), un *sentiment* de ressemblance ; le rapport de différence suppose un *sentiment* de différence : il y a toujours une certaine affection de la conscience particulière et concrète dont les rapports abstraits sont des extraits. Le sentiment seul unit d'une façon concrète. Sous le mouvement se trouve non la logique de l'entendement, mais l'impulsion de la sensibilité et de la volonté: chercher le plaisir, fuir la douleur, vouloir, et pour cela *mouvoir*, telle est la seule logique de la vie, dont le mouvement est le signe extérieur et dont le raisonnement des logiciens n'est que la formule inanimée. Aussi Wundt lui-même, dans les dernières éditions de son livre, est-il arrivé à faire de la volonté le fond de l'existence mentale.

Riehl s'est inspiré de Wundt, mais, au lieu d'un rapport entre des phénomènes inconscients, il fait consister la sensation dans un rapport entre une stimulation inconsciente et une stimulation consciente. Selon lui, pour que la sensation puisse se produire, il doit y avoir une stimulation précédente dont nous ne sommes pas sensitivement avertis, mais par laquelle et en relation avec laquelle la stimulation nouvelle est appréhendée. « Ce dont nous sommes conscients dans la sensation est la différence, la relation de deux stimulations, qui, seulement par leur coopération, amènent le produit : sensation. Toute sensation est un processus par lequel nous sommes avertis d'une différence *définie* entre deux stimulations. La stimulation dont nous ne sommes pas avertis est à celle dont nous sommes avertis comme celle-ci

(1) Voir *Sensation et Pensée*.

Digitized by Google

est à la représentation *aperçue ;* et le processus mental de l'aperception étant un jugement, la forme de l'acte de sensation peut aussi s'appeler un jugement. » C'est sur cette propriété que Riehl veut fonder « la conscience immédiate de *quelque chose* qui n'est pas appréhendé par le sens » ; et ce *quelque chose* qui *n'est pas nous-mêmes* constitue pour nous « le *réel* existant ». Il y a donc dans toute sensation une position du réel, une reconnaissance d'existence. La sensation ne peut être regardée comme absolue et se suffisant à elle-même ; grâce à son mode d'origine, elle est significative d'une propriété inhérente à quelque chose d'existant.

— Mais, demanderons-nous, si la stimulation qui précède la stimulation actuelle est inconsciente, comment puis-je saisir la différence, alors qu'un des termes m'échappe ? N'est-il pas plus naturel de dire que je saisis la différence d'état produite par la stimulation nouvelle (comme une étincelle électrique) dans mon état précédent, dont j'avais une conscience spontanée et générale? En outre, comment faire, avec Riehl, de la stimulation inconsciente la propriété d'une chose existante et autre que nous-même ? C'est changer un pur vide, *vacuum*, en une réalité. C'est changer indûment le rapport entre sensation et absence de sensation en rapport de sujet à objet.

Quoi qu'il en soit du passage à l'objectif, la sensation ne peut être formée d'éléments inconscients, même combinés avec des éléments conscients, ni consister dans de simples rapports. Les relations entre les éléments sensitifs de la conscience sont des *conditions* de la sensation générale, mais ils n'en sont pas plus les constituants que les rapports numériques, conditions d'un accord, ne constituent l'accord même.

Digitized by Google

VI

RAPPORT NÉCESSAIRE DE LA SENSATION AU MOUVEMENT

La sensation étant un *changement* reçu du dehors, il est clair qu'elle a toujours pour antécédent nécessaire un *mouvement*. Ce mouvement, une fois produit, ne peut disparaître. Ce n'est pas lui qui se change en sensation ; cette *transformation* inexplicable serait contraire à ce qu'on appelle la loi de transformation des mouvements et qu'on a justement proposé d'appeler leur loi de non-transformation. En effet, le mouvement ne se transforme pas en autre chose, mais un mode de mouvement se transforme en un autre : le mouvement moléculaire, par exemple, devient soit mouvement de translation, soit mouvement de désagrégation, et la somme des trois sortes de mouvements est constante. Dès lors, on ne peut admettre qu'une certaine quantité de mouvement antérieur à la sensation du son *ut*, par exemple, disparaisse pour faire place à cette sensation (1). Le mouvement persiste *pendant* la sensation, et même, en examinant avec soin notre conscience, nous avons vu que nous pouvons saisir, dans un son grave, une série de pulsations, de va-et-vient, qui est la représentation interne de ce mouvement.

Enfin, le mouvement persiste *après* la sensation proprement dite. Il se répand d'abord par diffusion, et c'est, nous le verrons plus loin, le moment qui correspond à l'*émotion*. Puis il provoque des réactions motrices, qui, si elles sont faibles, demeurent moléculaires, et qui, si elles sont fortes (soit par l'énergie de la sensation même, soit par l'énergie de la diffusion émotionnelle), provoquent des mouvements visibles d'*expression*. Enfin, si les réactions motrices sont plus énergiques encore et plus émotionnelles, elles intéressent alors assez la volonté générale de l'être organisé pour provoquer des *mouvements*

(1) Voir nos *Principes d'une Philosophie des idées-forces*.

Digitized by Google

musculaires déterminés, avec le but, conscient ou inconscient, d'écarter ou de rapprocher l'organisme de l'objet senti. Tout processus *sensoriel* est donc bien en même temps, à des degrés divers, *émotionnel* et *moteur*.

Dès lors, à tous les points de vue, nous pouvons conclure que la *sensation* est la révélation d'une *force* qui agit en conflit ou en concours avec les forces extérieures. La sensation n'est pas un reflet passif de la réalité; elle est la réalité même en travail et sentant son propre travail. Tout ne se passerait pas de la même manière dans le monde s'il n'y avait aucune *sensation* et seulement des mouvements non sentis. Au cas où ces mouvements eussent été suffisants pour produire les mêmes effets qui aujourd'hui se produisent, pour préserver les êtres organisés contre les influences destructives du dehors, pour leur assurer l'avantage dans le combat de l'existence, les sensations, étant *inutiles*, ne se seraient point produites, et les phénomènes mécaniques n'auraient pas éprouvé le besoin de s'ajouter cet étrange « épiphénomène ». Il faut donc admettre que la sensation est un *facteur* efficace dans la lutte pour la vie, une des forces en action, au sens le plus général des forces, considérées comme causes de changement et de mouvement. Bien loin que le mouvement suffise à tout expliquer sans la sensation, qui ne serait ainsi qu'une lumière surajoutée, le plus probable, d'après les indications tirées de la psychologie, c'est que l'élément sensationnel existe déjà jusque dans les mouvements qui semblent les plus insensibles; que la sensation *distincte*, au lieu de se produire *à côté* et *à part* du mouvement, dans je ne sais quel monde de purs reflets, est la simple accumulation et amplification de ce qui existait déjà dans le processus réel et intime des choses : le mouvement n'en est que la forme extérieure, la traduction pour les sens de la vue et du toucher. Dans cette hypothèse, le mouvement serait une transposition des éléments sensationnels et appétitifs en langage visuel et tactile; il serait un extrait des sensations mêmes et appétitions, et une expression spatiale de leurs rapports (1).

(1) Voir nos *Principes d'une Philosophie des idées-forces*.

Digitized by Google

LIVRE DEUXIÈME

L'ÉMOTION, DANS SON RAPPORT A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

CAUSES PHYSIOLOGIQUES ET PSYCHOLOGIQUES DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR

I. Part du mécanisme et de la sélection naturelle dans l'évolution du plaisir et de la douleur. Insuffisance du darwinisme. — II. Causes physiologiques du plaisir et de la douleur. Leur rapport à la vie. — III. La lutte pour la vie n'est-elle qu'une lutte pour la préservation? La condition du plaisir est-elle la peine? Critique des théories de Kant et de Schopenhauer. — Le moteur de l'évolution physiologique est-il la peine?

Les explications du plaisir et de la peine peuvent se diviser en deux grandes classes, les unes mécaniques, les autres psychologiques. Pour les partisans d'un mécanisme exclusif, le plaisir et la douleur sont encore des reflets passifs et inertes de mouvements organiques qui s'accompliraient tout aussi bien sans leur concours : la sensibilité n'est alors que la réverbération d'un mécanisme réellement insensible. Pour les partisans de l'explication psychologique, au contraire, le plaisir et la douleur sont en quelque sorte l'âme même du mécanisme, les vrais moteurs de la machine vivante, tout au moins des « facteurs » impossibles à négliger dans le calcul philosophique des forces internes et ayant leur efficacité dans l'évolution de la vie (1). La persistance des deux systèmes à travers l'histoire fait pressentir qu'ils doivent avoir chacun leur part de vérité. Il importerait de trouver un lien qui les réunît, une théorie compréhensive qui fût la synthèse des faits ou des lois sur lesquels ils s'appuient.

Comme l'ont dit Platon et Aristote, il n'y a probablement

(1) Le calcul algébrique des forces (mV^2) n'est alors qu'un symbole abstrait du calcul philosophique des forces réelles, des causes.

Digitized by Google

chez l'homme ni plaisir ni déplaisir absolument pur : les deux sentiments se trouvent mélangés à doses inégales par l'art subtil de la nature, et l'impression définitive dans notre conscience est une résultante où l'emporte un des éléments. Cette complexité de toute émotion pourrait se déduire des deux conceptions dominantes de la physiologie moderne. La première de ces conceptions, c'est que notre corps est en réalité une société de cellules qui ont chacune leur activité propre et luttent entre elles pour la vie. Chez les animaux inférieurs, chaque partie de l'organisme semble encore jouir ou souffrir pour son propre compte, comme dans le ver coupé en deux ; chez les animaux supérieurs, il se produit une sélection et une fusion finale des impressions élémentaires qui aboutissent au cerveau. Il est probable que des rudiments d'émotions agréables ou désagréables émergent de toutes les parties et viennent retentir dans la conscience générale, de manière à lui communiquer le timbre du plaisir ou celui de la peine, selon les éléments auxquels reste la victoire. Nos peines et nos plaisirs seraient ainsi le résumé des peines ou plaisirs élémentaires d'une myriade de cellules : un peuple souffre ou jouit en nous, notre *moi* est *légion*, notre bonheur individuel est en même temps un bonheur collectif et social. Ce n'est pas tout. Une autre conception de la psychologie physiologique vient confirmer encore ce caractère collectif de notre sensibilité : c'est la doctrine de l'évolution et des effets de l'hérédité accumulés dans l'individu. Ce n'est pas seulement le présent qui résonne en nous, mais encore le passé : nos émotions en apparence les plus nouvelles renferment le ressouvenir et l'écho inconscient des expériences de toute une série d'ancêtres. Quoi de plus neuf, semble-t-il, et de plus frais que la première émotion d'amour éprouvée par la jeune fille ? Et cependant, c'est tout un passé qui se prolonge et retentit en elle : le battement de son cœur est la continuation du battement de cœur universel ; la rougeur de ses joues est le signe visible d'une infinité d'émotions intérieures où se résument les émotions de toute une race ; ce n'est pas elle seulement qui aime, c'est l'humanité et même la nature entière qni aime en elle.

Digitized by Google

Selon Spencer, on le sait, la vue d'un paysage réveille en nous simultanément des milliers d'émotions profondes, maintenant vagues, qui existaient dans la race humaine aux temps barbares, quand toute son activité se déployait surtout au milieu des eaux et des bois (1). De même, selon Schneider, pourquoi la contemplation d'un coucher de soleil nous donne-t-elle une impression de calme et de paix? « Il n'y a qu'une réponse: c'est que, depuis d'innombrables générations, la vue du soleil couchant est associée au sentiment de la fin du travail, du repos, de la satisfaction. » C'est trop dire, sans doute; les teintes mêmes du soir et sa fraîcheur ont un effet psychologique qui entre comme élément dans notre émotion; nos souvenirs personnels y sont aussi associés, et non pas seulement les réminiscences ancestrales; pourtant il est plausible d'admettre que le calme des heures de repos goûtées par le genre humain depuis des siècles descend en nous avec les ombres du soir. Les sentiments esthétiques, aujourd'hui désintéressés, enveloppent ainsi une foule d'éléments sensitifs et de tendances à l'action renaissantes, qui se rapportaient originairement à la conservation de l'individu et de l'espèce.

Il résulte de là que l'étude du plaisir et de la douleur est analogue, comme complication et comme difficulté, à la science sociale, où les actions et réactions mutuelles semblent, par leur variété et leur multiplicité, échapper aux prises du calcul. Ne nous étonnons donc pas de la contradiction qui paraît exister entre les philosophes relativement à la nature du plaisir et de la douleur. « Il serait à souhaiter, disait Leibniz, que la science des plaisirs fût achevée (2). » Elle est encore bien loin de l'être. Préoccupés tantôt de la spéculation tantôt de la pratique, les philosophes ont étudié surtout l'intelligence, d'où semble venir toute lumière, et la volonté d'où semble sortir toute action; mais le grand ressort de l'intelligence et de la volonté n'est-il pas l'émotion agréable ou douloureuse, qui est une des premières et

(1) *Psychologie*, ch. VIII.
(2) Lettre au père Nicaise.

Digitized by Google

des plus radicales manifestations de la vie même? Aujourd'hui que le problème du pessimisme et de l'optimisme a repris, avec un aspect nouveau, une nouvelle importance morale et métaphysique, il n'est guère de question plus intéressante pour le philosophe que celle qui concerne l'origine du plaisir ou de la douleur et leur rôle comme moteurs de l'universelle évolution. Nous exposerons ce qu'il y a de vrai et ce qu'il y a aussi d'incomplet dans les explications empruntées à la doctrine de la sélection naturelle : nous rechercherons la portée et les limites de ces explications; puis nous montrerons les conséquences morales ou métaphysiques auxquelles aboutit l'étude des rapports du plaisir et de la douleur avec la vie.

Digitized by Google

I

PART DU MÉCANISME ET DE LA SÉLECTION NATURELLE DANS L'ÉVOLUTION DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR. INSUFFISANCE DU DARWINISME

On ne pouvait manquer d'appliquer la doctrine biologique de la sélection au plaisir et à la douleur. C'est à cette théorie que Schneider, comme Spencer dont il est le zélé disciple en Allemagne, demande le dernier secret de nos joies ou de nos peines. Non seulement il y a un lien entre le plaisir et l'accroissement de la vitalité, mais ce lien ne pouvait pas ne pas s'établir par une nécessité de l'évolution. Qu'est-ce, en effet, que le plaisir? « Une manière d'être que nous cherchons à produire dans la conscience et à y retenir, » répond Spencer.— Qu'est-ce que la douleur? « Une manière d'être que nous cherchons à faire sortir de la conscience ou à en tenir éloignée (1). » Ces faits admis, on voit immédiatement la conséquence que doivent tirer Spencer et Schneider. Imaginez des individus chez qui le plaisir soit lié aux actions nuisibles, la douleur aux actions utiles. Il a dû se produire à l'origine des êtres de ce genre, grâce aux jeux de la nature, car, comme disait le vieil Héraclite, « Jupiter s'amuse et le monde se fait. » Mais les êtres ayant accidentellement un tel vice de constitution ont dû vite disparaître, puisqu'ils persistaient dans ce qui est nuisible et fuyaient ce qui est utile. Ainsi, d'après les principes de Darwin, qu'avait entrevus un autre philosophe grec, Empédocle, la condition essentielle du développement de la vie à travers les âges, c'est que les actes agréables soient aussi, *en général*, les actes

(1) *Psychologie*, ch. VIII. — Notons l'insuffisance de cette définition, qui définit par l'effet et la conséquence.

Digitized by Google

favorables à ce développement. C'est là une nécessité toute mécanique.

Mais, dira-t-on, il y a des exceptions à cette loi. Toute douleur particulière n'est pas nuisible à la vie, tout plaisir particulier n'est pas utile. L'ivresse, par exemple, quoique nuisible, est pour beaucoup de personnes agréable. — Les partisans de la sélection naturelle ne seront pas embarrassés pour répondre. Comme le remarque le physiologiste Fick, si toutes les sources et rivières laissaient couler naturellement de l'alcool au lieu d'eau, il serait arrivé de deux choses l'une : ou bien, dans ce milieu ainsi modifié, tous les hommes auraient fini par détester l'alcool et par le fuir instinctivement, comme les animaux fuient les poisons ; ou bien nos nerfs se seraient organisés par sélection de manière à supporter l'alcool impunément.

On a objecté aussi la vive douleur du mal de dents, qui ne semble pas pourtant mettre notre conservation en danger. Un évolutionniste répondra que les dents avaient une grande importance pour nos ancêtres anthropoïdes ; ils ne s'en servaient pas seulement pour la mastication, mais pour une foule d'usages. Sans la douleur, l'être vorace serait exposé à mâcher des objets trop durs et à briser un organe nécessaire. Enfin et surtout, les dents sont un organe soumis à la volonté, et c'est une loi générale que tous les organes sur lesquels la volonté a un pouvoir de direction soient sensibles. Les avertissements de la sensibilité ne sont demeurés inutiles que pour les organes qui fonctionnent automatiquement (1).

Schneider a une telle confiance dans la sûreté du mécanisme naturel, au moins pour la généralité des cas, qu'il

(1) Il y a, dit-on encore, des poisons agréables, des odeurs douces et nuisibles ; mais certaines saveurs ou odeurs peuvent stimuler le goût ou l'odorat d'une façon normale, tout en étant nuisibles à la santé générale. Le plaisir et la douleur résultent de sensations trop nombreuses pour produire une sorte d'infaillibilité pratique, surtout chez l'homme. On peut dire seulement que les animaux qui n'ont pas su ou pu adapter la *généralité* de leurs plaisirs à leurs conditions d'existence ou à celles de leur espèce ont dû disparaître.

Digitized by Google

en viendrait volontiers à croire, avec Rousseau et Fourier, que la nature ne se trompe pas quand on l'abandonne à elle-même. « A l'état normal, dit-il, les sentiments vont toujours à leur vrai but ; les erreurs ne viennent que de l'état maladif surajouté à la nature par la civilisation. Chez l'homme naturel et sain, les sentiments sont sains, en sorte qu'à chaque idée est lié un sentiment d'une intensité correspondante et convenable. » Les rapports anormaux se rencontrent surtout chez les hommes cultivés, principalement chez ceux qui sont malades par leur faute ou par celle de leurs ancêtres. « Les passions sont bien moins répandues dans la population saine et simple des campagnes que chez les habitants très civilisés des grandes villes. La conduite pratique, droite, bonne, dépend bien plutôt de la santé du corps que de la santé de l'intelligence. » Aussi Schneider se montre-t-il, comme Spencer, assez dédaigneux de l'instruction intellectuelle et fort peu confiant dans la force des idées.

Ici commencent, à notre avis, les exagérations de la théorie darwiniste. Sans doute, une fois produit un mécanisme de plaisirs utiles à la vie, il s'est transmis par hérédité et est devenu presque infaillible dans les espèces inférieures; mais chez les animaux supérieurs, même chez ceux qui ont la *mens sana in corpore sano*, on ne peut plus trouver aucune infaillibilité. C'est que, plus les organismes se compliquent, plus leur sélection *purement mécanique* devient difficile; un homme paresseux ou inintelligent, par exemple, est-il condamné à mort par la justice de la mécanique universelle, armée de sa balance toujours en équilibre? — Non, il peut se sauver par quelque autre endroit. Si telle faculté est en souffrance, une autre peut venir au secours de la première. Aussi l'adaptation mécanique au milieu se fait-elle avec plus de peine à mesure qu'on s'élève dans l'échelle des êtres : de là bien des anomalies. Les individus gardent certains plaisirs autrefois favorables, maintenant inutiles ou nuisibles. La passion de la chasse et celle de la guerre chez les hommes d'aujourd'hui semblent, selon Spencer, un reste des instincts du sauvage.

Les anomalies ont également lieu en vertu d'une autre

Digitized by Google

conséquence de la sélection naturelle, sur laquelle Schneider n'a pas assez insisté ; l'antagonisme de l'individu et de l'espèce. Les animaux inférieurs, pour se propager, doivent se détruire eux-mêmes : le corps se séparant en deux ou plusieurs, l'individualité du parent se perd dans celle des descendants. L'antagonisme est donc ici évident ; mais, même chez beaucoup de races déjà plus élevées, l'animal est condamné à périr lui-même aussitôt qu'il a engendré : tels sont la plupart des insectes. Plus tard, quand l'espèce s'élève encore, la race et l'individu se réconcilient en une certaine mesure. L'enfant ne subsiste que si la mère, le père, une foule d'individus subsistent autour de lui. L'individu vit par la société, la société vit par l'individu. Pourtant, dans ce passage graduel des races inférieures aux races supérieures, il se produit encore une foule d'anomalies; aussi chez les hommes, mêmes *sains*, le plaisir est-il souvent contraire à l'intérêt. En tout cas, le plaisir de l'individu est très souvent opposé à l'intérêt de l'espèce humaine. Pas plus que Spencer, Schneider n'a trouvé le moyen de réconcilier l'égoïsme et « l'altruisme ». Si la relation générale du plaisir et de la douleur avec la vie demeure certaine, la nécessité d'une intelligence régulatrice par ses idées ne l'est pas moins. Nous accordons que l'idée même doit se faire sentiment pour devenir force efficace, mais ici le sentiment n'est plus un simple résultat des lois de la sélection ; il est lié au développement de la pensée, qui, étant elle-même la fonction supérieure de la vie, ne mérite pas cette sorte de défiance que Schneider professe à son égard.

Nous venons de voir que la sélection toute mécanique et biologique se montre insuffisante, chez les espèces supérieures, pour produire l'*harmonie* constante du plaisir ou de la peine avec la conservation de l'espèce. Allons plus loin : la sélection mécanique n'est-elle pas également insuffisante à expliquer la première *origine* du plaisir et de la douleur, même chez les espèces les plus infimes? Le darwinisme porte exclusivement sur le mécanisme extérieur des choses déjà existantes, sur les rapports d'éléments une fois *donnés*. On comprend fort bien que le hasard

Digitized by Google

amène dans la structure des organismes tels et tels accidents heureux, telles variations favorables à l'espèce; mais peut-on se figurer la sensibilité au plaisir ou à la douleur comme un accident de ce genre, comme une *nouveauté* due à une combinaison fortuite d'éléments insensibles? N'y a-t-il là que des éléments qui se rencontrent comme les atomes de Démocrite et se combinent pour produire les plaisirs ou les peines, étincelles fugitives jaillies de leur choc?

L'explication biologique de Darwin et de Spencer, en faisant appel à l'idée d'espèce ou de vie spécifique, et même à l'idée de vie individuelle, considère des résultats généraux et des faits ultérieurs. Elle nous explique plutôt le *pourquoi* que le *comment* du plaisir et de la douleur. Elle nous montre que le plaisir devait finalement s'attacher aux actions utiles, à la vie individuelle ou spécifique; que la douleur, au contraire, devait finalement s'attacher aux actions nuisibles. Ce n'est pas là, il est vrai, une application des causes finales proprement dites, puisque ces résultats sont le simple effet d'un mécanisme opérant à travers le temps et l'espace, non un effet prévu par une intelligence; ce n'est pas une explication téléologique, mais mécanique. Toutefois, c'est toujours un résultat que l'on considère, et on présuppose toujours des facteurs *donnés*. Si un être est capable de jouir et de souffrir, il finira par ne trouver agréables, en moyenne, que les actions utiles à sa vie individuelle ou à la vie de son espèce; mais comment est-il d'abord capable de jouir et de souffrir, qu'est-ce que le plaisir et la douleur en eux-mêmes et quelles en sont les *conditions*, les *causes immédiates*, indépendamment des actions et réactions ultérieures que produira la lutte pour la vie? Voilà le vrai problème psychologique et physiologique : il est distinct du problème biologique et antérieur à ce dernier.

Non seulement l'existence même du plaisir et de la douleur, comme faits d'ordre mental, reste inexplicable au darwinisme, mais leur relation primitive avec la vie n'est pas elle-même complètement expliquée. Est-ce seulement par hasard que le plaisir s'est trouvé lié aux actions utiles et en quelque sorte *vitales?* Faut-il pousser le dar-

Digitized by Google

winisme jusqu'à concevoir une sorte de jeu de dés où les circonstances fortuites et extérieures détermineraient *seules* la liaison du plaisir avec la vie ? Ou ne doit-il pas exister entre les deux un lien plus profond et plus intime, indépendant de la sélection qui le diversifie et le perfectionne, mais ne le crée pas ? — Nous allons voir que ce lien existe en effet, et qu'il existe avant l'influence extérieure de la sélection naturelle. C'est donc à la physiologie et à la psychologie qu'il faut demander la raison primitive d'où résulte la connexion du sentiment avec la vie.

Digitized by Google

II

CAUSES PHYSIOLOGIQUES ET PSYCHOLOGIQUES DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR. LEUR RAPPORT A LA VIE

Le plaisir et la douleur varient en raison de cinq conditions : 1° l'intensité, 2° la qualité, 3° le changement, 4° la durée, 5° la fréquence. Ces trois dernières conditions sont les moins importantes et peuvent se ramener aux deux premières, entre lesquelles subsiste une sorte de rivalité. Est-ce l'intensité qui emprunte à la qualité sa valeur agréable ou pénible? Est-ce au contraire la qualité qui se résout en intensité? Et de plus on peut demander : l'intensité de quoi? la qualité de quoi?

Les interminables discussions sur les causes physiologiques du plaisir et de la douleur proviennent de ce qu'on raisonne trop sur des organismes déjà développés, sortes d'états centralisés et complexes. Ce qu'il faudrait savoir, c'est ce qui, dans une cellule ou un nerf, cause le rudiment du plaisir ou de la peine, pour s'étendre ensuite à l'ensemble du corps vivant. Les éléments nerveux, tubes ou cellules, sont constamment le théâtre d'un double travail chimique : un « travail négatif » de réparation, qui consiste dans la formation de composés albuminoïdes très complexes, et un « travail positif » de dépense, qui consiste dans leur réduction en combinaisons plus simples. Dans l'état de repos, ces deux travaux moléculaires, accompagnés de courants électriques inverses, existent simultanément et se font à peu près équilibre. En ce cas, il n'y a rien dans la conscience même qu'un état d'équilibre et de calme vital, auquel est attaché un vague sentiment de repos et de bien-être. Un agent extérieur, son, lumière, choc, vient-il exciter un nerf, l'équi-

Digitized by Google

libre rompu produit un mouvement de dépense nerveuse, qui excite un mouvement de réparation simultanée, comme l'eau qui sort d'un siphon appelle à sa place l'eau qui y monte.

Maintenant, quelle est la relation des deux espèces de travail nerveux avec la peine et la douleur? — C'est ici que la divergence se produit entre les physiologistes. Essayons d'abord d'éclaircir la question d'une manière indirecte, en nous reportant aux nécessités de la vie même.

Les deux travaux de réparation et de dépense sont également nécessaires à la vie; de plus, ils doivent être proportionnés l'un à l'autre pour que la vie subsiste. La *réparation* nerveuse, qui accumule la force, a toujours pour résultat et pour objet l'*exercice*, qui dépense la force. L'animal ne peut pas se contenter de réparer son système nerveux; il faut qu'il le mette en usage pour chercher sa nourriture et se défendre, il faut qu'il se dépense pour se conserver. S'il en est ainsi, peut-on admettre avec Léon Dumont que l'accumulation de la force, son « emmagasinement dans le nerf » soit ce qui seul cause le plaisir? « Tout fonctionnement nerveux, dit Léon Dumont, est une dépense de force; comment la dépense, qui est une perte, pourrait elle produire le plaisir? Ce dernier doit avoir pour cause, au contraire, une augmentation de force, une réception de mouvement (1). » Cette théorie vient de ce que Léon Dumont conçoit mal le rapport des deux travaux moléculaires. Le travail visible de dépense, — marcher, parler, regarder, écouter, etc., — est sans doute, sur le moment même, une perte de force motrice; mais d'abord, nous venons de voir que, dans l'organisme suffisamment nourri, il y a réparation du nerf par la nourriture à mesure qu'il s'use par l'exercice; le simple repos suffit aussi à le réparer : il n'y a donc point ici perte sèche et définitive. De plus, l'exercice même produit l'habitude en diminuant les résistances et les obstacles : le musicien s'habitue aux mouvements nécessaires pour l'exécution. Enfin, quand l'exercice est modéré et agréable, il accroît et nourrit l'organe au lieu de l'affaiblir. Faute d'usage,

(1) *Théorie scientifique de la sensibilité*, ch. VI.

Digitized by Google

au contraire, un organe s'atrophie, comme l'œil de la taupe, celui de certains rats des cavernes *(wotama)*, celui des crabes qui vivent dans les antres profonds de la Carniole et du Kentucky : chez ces crabes, le support de l'œil subsiste, mais l'œil a disparu; le pied du télescope est encore là, mais le télescope lui-même avec ses verres n'y est plus. Plusieurs rats de cavernes capturés à un demi-mille de distance de l'ouverture, et qui n'habitaient pas les plus grandes profondeurs, furent exposés un mois par Sillman à une lumière graduée et finirent par recouvrer, grâce à l'exercice, une vue trouble des objets (1). Le lapin domestique n'ayant plus besoin de dresser l'oreille à la menace du danger, les muscles redresseurs ont fini par s'atrophier dans certaines espèces et par laisser les oreilles tombantes. Ainsi l'exercice normal, la dépense proportionnée à la force est une condition nécessaire de réparation, de conservation, de progrès. La sélection naturelle est donc une loi de travail, de dépense incessante : — Travaille ou meurs. Mais l'action même fortifie, le dépense enrichit.

C'est que la vie suppose une recomposition et une décomposition incessantes, par conséquent des mouvements de « désintégration » aussi bien que « d'intégration ». Suspendez la décomposition vitale, par exemple au moyen de certaines substances toxiques : loin de conserver la vie, vous l'arrêterez. Se sentir vivre, c'est avoir la perception obscure de tous ces mouvements vitaux ; jouir ou souffrir, c'est se sentir vivre *plus* ou vivre *moins*. Plus la décomposition est intense avec une recomposition également intense, plus le mouvement vital est précipité et plus nous sentons. C'est comme un tourbillon qui nous donne l'ivresse d'une vie intense et rapide. Ce n'est donc point, pour parler le langage de la mécanique, la « force potentielle », mais sa transformation en force vive et en mouvement qui cause le plaisir, pourvu que cette dépense n'excède pas la réparation nécessaire à la « survivance de l'individu ou de l'espèce. »

En fait, toute action normale et proportionnée d'un nerf

(1) Darwin, *Origines des espèces*, p. 110.

Digitized by Google

suffisamment nourri cause de la jouissance. De plus, le plaisir s'accroît avec l'*intensité* même du stimulant, jusqu'au point où la stimulation et la dépense qu'elle entraîne excèdent l'intensité possible ou normale du travail compensateur de réparation. Dans le silence de la nuit un son lointain s'élève, il va *crescendo*, et en même temps s'accroît votre plaisir à l'entendre. Si le son devient trop violent, le plaisir se change en gêne. La première lueur du soleil excite votre œil et, à mesure que le soleil levant monte à l'horizon, il semble que le plaisir se lève aussi et monte à l'horizon de votre conscience; mais quand la lumière est devenue trop vive, votre œil est blessé, aveuglé. La peine est due, soit à l'épuisement, soit à la destruction ou à la rupture du tissu sensible; désavantages qui, en se prolongeant, entraîneraient la mort de l'individu ou de sa descendance. L'exercice proportionné ou disproportionné d'un nerf *particulier* étend ensuite son effet, par diffusion et sympathie, de manière à se faire sentir pour la *totalité* du système nerveux et, par conséquent, de l'organisme.

Quatre situations sont possibles, si on considère le rapport d'intensité entre l'énergie dépensée et l'énergie accumulée, entre le travail produit et la nutrition : 1° un excédent d'acquisition avec dépense insuffisante produit la peine négative du besoin : l'enfant bien nourri souffre de l'immobilité; 2° un surcroît de dépense succédant à un surcroît d'acquisition produit le plaisir positif de l'exercice : l'enfant est heureux de courir, de sauter, de jouer; 3° un surcroît de dépense avec insuffisance de réparation produit la fatigue et la douleur positive : une course trop rapide ou trop prolongée amène la lassitude; 4° l'absence de dépense après l'épuisement produit le plaisir négatif du repos.

Nicolas Grote a bien vu ces proportions diverses des deux travaux de dépense et d'acquisition; mais il ne s'est pas demandé si les quatre lois qui précèdent ne pourraient se réduire à une loi supérieure et vraiment primitive. C'est cependant, à notre avis, ce qui a lieu, si on interprète psychologiquement les faits physiologiques. Les physiologistes eux-mêmes se seraient épargné bien des dicus-

Digitized by Google

sions s'ils avaient ramené systématiquement les lois secondaires à une loi essentielle. Ainsi, quel est le vrai sens de *la loi de proportion* qui veut que le travail positif d'exercice soit en rapport avec le travail négatif de réparation? On a voulu conclure de cette loi que la raison du plaisir est dans la *mesure*, dans le *juste milieu* entre les extrêmes où Aristote plaçait la vertu, dans une sorte d'*aurea mediocritas :* la loi fondamentale de la sensibilité serait ainsi l'*équilibre*, non l'*action* efficace. Spencer lui-même finit par placer le plaisir dans l'activité « moyenne ». C'est confondre la borne d'une chose avec son essence. La modération, comme telle, n'est pas le plaisir même ni la loi primitive de la vie; elle est une nécessité que la vie rencontre et subit en raison des nécessités mêmes de l'organisme. La vraie loi première, c'est que le plaisir est lié à l'activité vitale la plus intense possible et la plus efficace, qui deviendra, d'ailleurs, la vraie condition de supériorité dans la lutte pour l'existence. C'est pour cette raison que, si l'accroissement de l'activité ou de la fonction exercée ne dépasse pas la réserve des forces et n'use pas l'organe, le plaisir croît en intensité comme l'intensité même de l'activité efficace, sans se préoccuper le moins du monde de la modération. Par exemple, le plaisir intellectuel et artistique, pris en soi et indépendamment des organes qui se fatiguent à la longue, croît en raison directe de l'activité exercée et de son succès. Qui ne connaît le passage classique de Bossuet : « Les yeux fixés sur le soleil y souffrent beaucoup et à la fin s'y aveugleraient; mais le parfait intelligible récrée l'entendement et le fortifie; la recherche en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce. » Toutefois, ces plaisirs absolument purs de l'intelligence ne sont qu'un idéal irréalisable, la contemplation même dont parle Bossuet ne demeure douce que le temps pendant lequel l'attention n'est point fatiguée; la plus haute extase ne va point sans une tension des muscles qui se manifeste dans l'attitude même, et sans un épuisement consécutif de la substance nerveuse. La *mesure* dans l'activité devient donc un moyen d'en assurer le développement le plus *intense* et le plus *efficace*. Si l'excès de

Digitized by Google

mouvement musculaire, comme le manque, produit de la douleur, c'est qu'en ne proportionnant pas notre réaction à la force de nos organes, nous les usons. Le prétendu accroissement d'activité est alors une diminution. C'est ce qui produit le danger des stimulants comme les alcooliques, ou des énervants comme les narcotiques et le tabac : plus, en ce cas, on répète la sensation avec l'espoir de l'augmenter, plus on l'affaiblit. Cette apparente exception à la loi de l'intensité d'action ne fait donc que la confirmer. La sélection naturelle se fait en faveur des races qui savent accumuler leurs forces par la modération même.

Autre problème. Pourquoi le *changement* dans l'action est-il nécessaire ? C'est là encore une loi dérivée que les psychologues contemporains, par exemple Bain et James Sully, ont nommée *loi de contraste*, pour l'opposer aux lois de *stimulation* et de *modération*. Mais, en réalité, c'est toujours du même principe que se tirent ces diverses conséquences. Le changement dans l'action n'est encore qu'un moyen d'assurer l'*intensité de l'action efficace :* il fait travailler d'autres nerfs pendant que les premiers se reposent ; il permet donc aux nerfs de se réparer et accroît la puissance vitale.

La condition des plaisirs distincts et des douleurs distinctes, c'est un changement appréciable pour la conscience, mais c'est un problème important de savoir si le plaisir et la douleur sont liés au changement par leur essence même, ou seulement par accident et comme par une imperfection de notre nature. Léon Dumont exagère la mobilité de nos sentiments jusqu'à en faire de simples transitions entre un état et un autre, et il en conclut qu'ils ne sont pas des phénomènes ayant une réalité propre, encore moins une efficacité quelconque, mais seulement des rapports et des changements (1). Selon cette doctrine, une simple notion, une simple conception se trouverait avoir plus de réalité psychique que la jouissance et la souf-

(1) « Le plaisir et la douleur ne sont pas des phénomènes réels, comme les sensations, les notions, les perceptions, les conceptions ; ils sont plutôt, à proprement parler, le passage même d'un phénomène à un autre : ils correspondent au changement et non à l'état. »

Digitized by Google

france. « Douleur, tu n'es qu'un mot », disait le stoïque; « douleur, tu n'es qu'une relation », dit le psychologue frappé de la « relativité des plaisirs et des peines ». Cette théorie nous semble une fausse conclusion de prémisses mal interprétées. Rien de plus mobile, sans doute, rien de plus relatif que les objets et les circonstances de nos plaisirs ou de nos peines : l'impression produite par le même objet sur la sensibilité « est tantôt agréable, tantôt désagréable, tantôt indifférente; le même mets qui me plaisait tout à l'heure excite maintenant mon dégoût »; mais, de ce que nos plaisirs et nos peines sont en relation avec une multiplicité de circonstances, a-t-on le droit de conclure qu'ils soient eux-mêmes de pures relations? Ne serait-ce point précisément parce qu'ils expriment ce qu'il y a en nous de plus fondamental et de plus stable qu'ils montrent cette apparente mobilité? Tout change en eux si vous regardez leurs occasions extérieures; mais comme leur cause intérieure et profonde est la vie même tendant à se conserver et à s'accroître, vous reconnaîtrez que leur inconstance recouvre ce qu'il y a de plus constant chez l'homme. En un mot, le plaisir et la douleur n'expriment pas des relations objectives entre les causes extérieures qui leur correspondent, mais ils expriment un certain rapport entre les objets et ce qu'il y a en nous de plus central : ils sont notre propre manière de réagir en face des objets extérieurs. On ne peut conclure de là qu'ils aient moins de *réalité* que les autres faits, qu'ils soient des phénomènes de superficie et d'aspect, aussi mobiles et aussi peu consistants que les reflets des nuages sur la mer. Ils ont, au contraire, plus de réalité intérieure et mentale que tout autre phénomène. Y a-t-il rien de plus positif et de plus certain que nos jouissances et nos souffrances? Je puis me faire illusion sur les causes de mes joies ou de mes peines, mais je ne puis pas me tromper sur ce fait même que je jouis ou que je souffre.

On objecte que le plaisir et la douleur, par leur nature même, sont des changements, non des états; et là encore on est dupe des apparences. Ce qui se saisit le plus facilement en nous, ce sont sans doute les plaisirs ou déplaisirs tranchés, liés à des organes spéciaux et à des change-

Digitized by Google

ments plus ou moins brusques dans ces organes. C'est là, nous l'avons vu, ce que les anciens appelaient *le plaisir en mouvement*, ἡδονὴ ἐν κινήσει, ce que nous nommons des *émotions*, des *troubles*, des perturbations de l'âme. Mais il n'en résulte pas que le bien-être soit essentiellement lié au changement plutôt qu'à l'état même, qu'à l'existence continue, ou mieux à l'action continue. Seule la douleur implique par elle-même et dans tous les cas un changement, parce qu'elle implique un état auquel vient s'opposer une résistance extérieure. On peut voir une idée profonde dans cette théorie d'Epicure que la cessation de la douleur n'est pas l'indifférence, mais le bien-être, un calme heureux, un contentement consolidé et constitutif, ἡδονὴ καταστηματική. Le bien-être ne suppose pas le changement; le plaisir tranché le suppose parce qu'il est un changement en mieux; la douleur, parce qu'elle est un changement en pire; mais tous ces changements doivent se rapporter à quelque tendance de notre être qui demeure stable dans la multiplicité même des rapports qu'elle soutient avec le milieu extérieur. Sans doute, cette stabilité n'est que relative; il n'y a point, en dernière analyse, d'*état* purement statique; il y a toujours *action* dynamique et, en raison du milieu résistant, il y a toujours *changement;* mais il ne s'ensuit pas que ce soit le changement même qui constitue l'essence de la sensibilité; il n'est que la condition de la différenciation du bien-être primordial en peines et en plaisirs. Ce bien-être est le sentiment d'un *surplus* de force relativement persistant; c'est de la rente *consolidée.*

Si nous admettons un *bien-être* distinct des plaisirs tranchés et émotionnels, faut-il admettre aussi un état d'*indifférence?* C'est là un problème intimement lié avec le précédent. Comme certaines sensations, par exemple celle de la chaleur, peuvent passer d'une manière continue de la forme agréable à la forme pénible, on suppose théoriquement un état intermédiaire d'indifférence. D'ordinaire, on appelle indifférence un état de bien-être ou de malaise peu notable. Toute sensation est comme un tressaillement qui contient en germe le plaisir ou la douleur,

Digitized by Google

et il suffit d'augmenter l'intensité de cet élément agréable ou pénible pour le rendre évident à la conscience réfléchie. L'indifférence est quelque chose d'ultérieur par rapport à la sensibilité même, et il n'est pas impossible de comprendre comment cet état s'est développé par une évolution naturelle. A l'origine, toutes les émotions étaient agréables ou pénibles, et elles le sont encore toutes, très probablement, chez les organismes inférieurs. Ces organismes élémentaires sont sollicités à agir par un besoin, et un besoin est une peine plus ou moins notable, tout au moins un malaise; la satisfaction du besoin est suivie de plaisir. Ce rythme du plaisir et de la peine, ce passage incessant du malaise au bien-être et du bien-être au malaise fait le fond de la vie mentale; il est en parallélisme avec le perpétuel mouvement d'organisation et de désorganisation essentiel à la vie. Mais peu à peu, par l'effet de l'habitude, le mouvement accompli d'abord sous une impulsion de peine ou de plaisir notable est devenu plus facile et s'est accompli sous une moindre excitation. En même temps, un mécanisme fonctionnant d'une manière automatique tendait à s'établir. Il en est résulté que l'élément de plaisir ou de peine allait diminuant, s'éliminant peu à peu au profit des éléments moteurs. La fonction, accomplie d'abord avec de grands écarts autour d'un point d'équilibre, comme une planche sur laquelle on se balance, a fini par se rapprocher de ce point d'équilibre et par devenir voisine de l'indifférence. Telle est, par exemple, chez les animaux supérieurs, la respiration; c'est un perpétuel passage du malaise à l'aise, que cependant nous ne remarquons pas en temps ordinaire. Suspendez votre respiration, vous accroîtrez le malaise et, par contraste, l'aise qui suit : vous rétablirez une opposition plus tranchée qui, pour être diminuée, subsiste cependant dans le rythme de la respiration normale. Ce qu'on appelle l'indifférence, selon nous, n'est que la neutralisation mutuelle d'une série aboutissant à la peine par une série aboutissant au plaisir; c'est un état dérivé, une composition de mouvements extérieurs et d'émotions intérieures. La parfaite indifférence n'est qu'un instant de transition plus idéal que réel; là où elle existe, elle révèle l'habitude prise et transmise héréditairement,

Digitized by Google

l'organisation devenue automatique, comme pour les battements du cœur. Nous avons vu, en effet, qu'une loi de la nature fait disparaître peu à peu tout ce qui est inutile à l'accomplissement d'une fonction : si une fonction qui exigeait d'abord des alternatives marquées de plaisir et de peine trouve un mécanisme de mieux en mieux approprié qui l'exécute automatiquement, la nature fait l'économie des stimulants du plaisir ou de la douleur, par cette raison simple que le cerveau n'est plus le siège de changements notables sous l'influence des mouvements accomplis par l'organisme. C'est seulement lorsque les peines sont réduites à un degré faible et qu'elles sont immédiatement compensées par un petit plaisir qu'elles produisent une pulsation voisine de l'indifférence. Alors l'élément *affectif* s'efface, et il reste une simple perception mécanique de résistance, de contact non douloureux, non agréable en apparence. Dans notre état actuel, tout notre corps jouit ou souffre à la fois, et ainsi le cerveau reçoit des milliards d'excitations en une seule seconde; tous nos plaisirs et toutes nos peines étant des émotions composées, des agglomérations de plaisirs et de peines, le caractère agréable ou pénible du résultat dépend de la proportion des éléments. Supposez que les deux aspects, l'un pénible, l'autre agréable, soient combinés en proportions à peu près équivalentes, le résultat final sera à peu près l'*indifférence*. Toutefois, même dans cet état, le tissu nerveux conserve et manifeste toujours sa double propriété : celle d'être *excité (irritabilité)* et celle de *retenir* les excitations (*retentiveness* de l'école anglaise); il s'ensuit qu'un plaisir contre-balancé par une peine n'est pas équivalent, pour la conscience, à la pure absence de plaisir ou de peine. Comme l'équilibre intérieur est toujours plus ou moins instable et consiste moins dans un repos que dans une oscillation rapide entre des limites très rapprochées, le résultat du conflit est un état d'agitation ou, plus simplement, d'excitation, qui, en lui-même, peut être légèrement pénible ou agréable selon son rapport avec le développement général de la vitalité. C'est cet état d'excitation, état réellement dérivé et secondaire, que Bain et presque tous les psychologues anglais (même Spencer),

Digitized by Google

ont pris pour un état primitif. Bain (1) soutient que nous pouvons avoir un sentiment sans plaisir ni peine : il cite la *surprise* comme exemple familier d'un sentiment qui enveloppe seulement une *excitation*, et qui peut être tantôt agréable, tantôt pénible, tantôt indifférent. Mais, outre qu'il y a dans la surprise un élément *intellectuel*, — à savoir la claire conscience d'un *changement* et la pensée d'une *cause* de ce changement, — le *coup* pur et simple de la surprise est lui-même un effet dérivé. On peut en dire autant du *choc*, auquel nous avons vu Spencer et Taine ramener tous les autres phénomènes mentaux, comme à une sorte d'excitation qui, en soi, serait indifférente sous le rapport du plaisir ou de la peine, et qui, en se combinant de diverses façons, produirait le plaisir ou la peine. Selon nous, c'est au contraire le plaisir et la peine qui, en se combinant, produisent l'état d'excitation ; et quand l'excitation est vive, quand le changement est à la fois assez brusque et assez fort, il y a *choc*. Voilà une nouvelle raison pour laquelle le choc, à notre avis, n'est pas primitif. Le vrai *coup* primitif, ce n'est pas celui dont parle Spencer et qui est tout mécanique, c'est la douleur, c'est le désir entravé, c'est la vie même de l'être se sentant d'une manière immédiate dans son opposition avec le milieu. Plus tard seulement, quand le sentiment de la « résistance » mécanique aura perdu par l'habitude tout caractère douloureux pour devenir presque indifférent à la sensibilité, la pensée se développera, la pensée en apparence indifférente elle-même, qui est pourtant inséparable de la sensibilité et de la motilité.

La loi relative aux rapports du sentiment avec la *durée* consiste en ce que les plaisirs qui durent atteignent bientôt un maximum, puis déclinent et peuvent même se changer en peines. Les douleurs déclinent moins rapidement et ne se changent pas en plaisirs. Cette loi se ramène à celle d'intensité : le nerf s'épuisant par l'exercice, la prolongation dans le temps amène une diminution d'intensité, et, si elle est trop grande, la peine prend la place du plaisir.

(1) *Mental and moral Science*, p. 217.

Digitized by Google

D'autre part, la douleur peut rester plus longtemps au maximum que le plaisir, parce que les conditions d'usure ne font que s'accroître par le temps, et il est clair, pour la même raison, que la peine prolongée ne peut se changer en plaisir; elle peut seulement, par un effet d'accommodation organique, s'assourdir et se rapprocher d'un état de simple malaise.

Les effets de la répétition, de la fréquence, de l'habitude, se ramènent aussi, évidemment, à ceux de la durée et de l'intensité. Un plaisir répété diminue par un effet d'accommodation qui fait que le nerf n'agit plus la seconde fois avec la même intensité que la première. Nous restons donc toujours en présence de l'intensité et de son rapport avec l'action. Jouir, c'est toujours agir, agir le plus possible, avec la plus grande efficacité et la plus grande indépendance, avec la plus grande liberté possible. L'activité, par elle-même, va à l'infini : elle ne se modère que par nécessité et par contrainte, elle ne se *modère* que pour pouvoir ensuite se modérer moins, que pour se déployer au delà de toutes les limites successivement dressées devant elle. Elle pourrait dire avec Faust : « Si jamais je goûte la plénitude du repos, que ce soit fait de moi ; si jamais je dis à l'heure présente : attarde-toi, tu es assez belle! alors la cloche des morts peut sonner ; que le cadran s'arrête, que l'aiguille tombe et que le temps soit accompli pour moi. » L'activité ne *change* que pour se maintenir, pour s'adapter progressivement à un milieu qui change lui-même, pour accroître enfin ses conquêtes sans perdre ses acquisitions. Dans l'évolution des espèces, cette expansion de l'activité fut toujours une condition de survivance et de supériorité sur les autres espèces.

Maintenant, l'intensité finale de l'action et sa victoire dans la lutte pour l'existence est-elle liée à la *quantité* brute de l'excitation nerveuse, indépendamment de la qualité? Léon Dumont l'a soutenu ; Wundt lui-même, dans son échelle des intensités de plaisir comparées aux intensités d'excitation, a trop exclusivement considéré la quantité du stimulant et de la réaction nerveuse qu'il provoque. Il en résulte des difficultés sérieuses. Par

Digitized by Google

exemple, comment expliquer que certains goûts, certaines odeurs soient désagréables *à tous les degrés*? Wundt, qui d'ailleurs a trop négligé le point de vue de la sélection naturelle, s'efforce d'échapper à la difficulté en disant que, dans ce cas, « le point d'indifférence » est situé tellement bas pour la sensation qu'il ne se distingue plus du point même où elle atteint « le seuil de la conscience »; si bien que, quand l'excitation commence dans la conscience, elle est déjà désagréable (1). — Cette façon de rejeter dans les bas-fonds de l'inconscient la partie du phénomène auquel on ne peut appliquer sa théorie est un moyen expéditif. Un goût nauséabond est désagréable en lui-même à tous les degrés, faut-il croire qu'il commence par nous donner un plaisir inconscient ? En ce qui concerne les plaisirs liés au mouvement, ils semblent ne dépendre que de l'intensité; un certain degré d'exertion est toujours agréable, un excès est pénible. La qualité, ici, paraît donc indifférente; mais, en y regardant de plus près, on voit que, pour être devenue *uniforme*, elle n'a pas disparu. La *qualité* du mouvement, c'est d'être une action, et une action vitale, une augmentation de la vitalité générale par son exercice même, qui lui donne la conscience de soi. Peu importent, il est vrai, les diverses *espèces* de mouvement; l'enfant s'agite en tous sens et son plaisir croît avec l'intensité de la motion en rapport avec les forces emmagasinées. Psychologiquement, c'est l'intensité de l'action déployée, et volontairement déployée, qui, en produisant une conscience plus vive de l'action et de son indépendance, produit aussi du plaisir.

Des mouvements passons aux sensations. En général, la sensation, comme telle, cause du plaisir; nous aimons à sentir pour sentir, comme à voir pour voir; c'est que toute sensation provoque une réaction à la fois intellectuelle et volontaire; elle est un accroissement du champ de la conscience et de son intensité, du champ de l'activité volontaire et de son intensité. Les sensations de lumière et de son sont presque toutes agréables jusqu'à un certain point d'intensité, qui est déterminé par la force d'adapta-

(1) *Psychologie physiologique*, t. I.

Digitized by Google

tion du système nerveux. Pourtant il y a déjà là des effets difficiles à expliquer par la loi de simple intensité. Fixez votre regard sur une surface blanche modérément éclairée, vous ne sentez ni fatigue ni déplaisir, mais aussi vous n'éprouvez qu'un faible plaisir positif. Maintenant, substituez une surface bleue à la surface blanche : le bleu, dont le rayon était déjà présent dans la lumière blanche comme un de ses éléments constitutifs, se trouve maintenant présenté séparément à votre œil par l'élimination des autres éléments lumineux ; or, votre plaisir est instantanément accru. Cet accroissement de plaisir est-il dû à un simple accroissement du « stimulus » ? — Non, semble-t-il, car le stimulus physique est, au contraire, *diminué* de tout le total de lumière éliminée. Votre plaisir n'est pas dû non plus à une diminution de fatigue, car le blanc n'avait rien de fatigant. L'agrément du bleu doit donc tenir plutôt au mode qu'au degré de l'action nerveuse. De plus, il doit y avoir ici un effet de l'hérédité et de la sélection : depuis des siècles innombrables, les êtres animés reçoivent les rayons bleus du ciel sous lequel ils vivent : ils en ont l'accoutumance héréditaire, ils se sont adaptés à ce milieu lumineux des jours sereins comme aux rayons verts des champs et des bois. Il y a des sons, tels qu'un intervalle de seconde mineure, qui sont presque immédiatement déplaisants en eux-mêmes, quoiqu'ils puissent plaire dans le contexte d'une harmonie. Mais c'est surtout dans le domaine du goût et de l'odorat que les déplaisirs ou plaisirs immédiats semblent liés à la qualité plus qu'à l'intensité. Ces sens méritent d'autant plus notre attention qu'ils sont plus *vitaux* que l'ouïe et la vue, moins contemplatifs, moins faciles à exercer par une sorte de jeu qui n'est plus qu'un déploiement de l'activité pour elle-même. Il y a des saveurs amères qui sont immédiatement désagréables et restent telles même en devenant très peu intenses. On peut faire observer, à ce sujet, que les saveurs amères produisent probablement, sur les cellules du palais, un commencement de déchirement et une vibration violente et mal réglée, comme celles qui répondent aux discordances de sons. En outre, comme le remarque James Ward d'après les expériences de Romanes, les organismes infé-

Digitized by Google

rieurs qui absorbent directement les liquides par la peau réagissent fortement sous l'action des liquides amers. Les réactions de ce genre, qui ont pour résultat de préserver d'un empoisonnement, ont pu être triées par sélection chez les animaux supérieurs qui n'absorbent leur nourriture qu'intérieurement et qui ont, par le palais, l'avant-goût des qualités nutritives. L'amertume n'est donc qu'une intégration et un raffinement local d'actions et de réactions qui, jadis, ont pu être générales.

Il est d'ailleurs impossible de se rendre compte, jusque dans les moindres détails, de nos plaisirs sensitifs, pas plus que de nos plaisirs esthétiques. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la *forme* ou la qualité de l'excitation doit être mise en ligne de compte. James Ward fait observer que, dans les formes les plus primordiales et les plus rudimentaires de la vie, où le tout continu de représentations est très peu différencié, les variations dans l'*intensité* de la représentation doivent l'emporter sur les changements de *qualité* dans la représentation, et que, dans la même mesure, le sentiment doit être déterminé par les variations d'intensité, non par celles de qualité. Mais James Ward, comme Herbart et Wundt, concentre trop toute qualité dans la représentation, dans le côté intellectuel de la conscience. De ce que les qualités représentatives, qui sont surtout *formelles*, vont diminuant avec la complexité de l'organisme, il n'en résulte pas que le résidu soit une pure *intensité;* il y a seulement une *qualité* fondamentale, au lieu d'un grand nombre de *qualités* plus ou moins formelles et de *relations* plus ou moins superficielles. Cette qualité primordiale est *appétitive*, au lieu d'être *représentative;* elle est un intérêt *vital* en quelque sorte, au lieu d'être une contemplation intellectuelle; mais c'est toujours une qualité, et, même chez l'animal le plus rudimentaire, l'intensité est celle d'une qualité ou, mieux encore, d'une action appétitive, non pas seulement d'une quantité pure. L'action, enfin, doit toujours se trouver en rapport avec la forme même des organes, produit de la sélection naturelle. Il faut donc toujours examiner dans quel sens a lieu le déploiement d'énergie qui, par lui-même, est source de plaisir. S'il a lieu dans le sens exigé par la structure

Digitized by Google

de l'organe, conséquemment par la conservation de l'individu et de l'espèce, il demeure agréable tant qu'il ne risque pas de détruire l'instrument; s'il a lieu dans un sens contraire à l'organe, il rencontrera bientôt des obstacles dans l'organe même : l'action sera contrebalancée par des résistances et tournera en douleur. Ainsi s'introduisent dans la question les idées d'harmonie et de conflit entre l'agent extérieur et l'organe, puis entre les divers organes. Notre activité n'est ni solitaire, ni indépendante et absolue; nous ne pouvons agir et lutter pour la vie que dans un milieu qui est lui-même actif et en lutte incessante; nous ne pouvons agir qu'en harmonie ou en conflit avec les forces extérieures, qui sont nos auxiliaires ou nos ennemis. S'il y a concours, « synergie », il y a plaisir, puisque notre force s'augmente alors par le concours même des autres forces; s'il y a conflit, manque d'adaptation aux conditions d'existence, il y a pour nous conscience d'une diminution de notre énergie, employée à vaincre les résistances, comme une machine imparfaite qui perd sa force dans des frottements. L'ordre et l'harmonie sont donc encore des moyens de conserver et d'augmenter la force.

Si nous examinons le sens vers lequel se dirigent, en dernière analyse, les mouvements continuels dont l'organisme est le siège, nous voyons que les uns tendent à la conservation de la substance, les autres à sa destruction; par conséquent, les uns tendent à la vie, les autres à la mort. La vie, a-t-on dit, est l'ensemble des forces qui résistent à la mort : la lutte pour vivre est continuelle. Le plaisir est la victoire, la douleur est la défaite; le plaisir est la vie, la douleur est la mort. Toute souffrance est une mort partielle qui s'accomplit dans quelque organe, dans quelque fonction. Pourquoi les ténèbres sont-elles liées à un sentiment de tristesse? C'est qu'elles sont pour nous un aveuglement momentané, une suppression de la vue avec la lumière même, une mort de la vue. Dans les sons dissonants, la perception même des sons tend à être détruite, car, par suite des battements et des interférences les tons se supplantent, se repoussent, s'arrêtent; le sentiment de supplantation et d'arrêt se traduit, ici encore,

Digitized by Google

en déplaisir, comme la supplantation des rayons lumineux dans le noir. En un mot tout ce qui tend à arrêter et à anéantir une fonction des sens produit gêne ou peine. Il en est de même pour les fonctions de la pensée, fût-ce la simple attention et « aperception » : ce que nous pouvons difficilement *apercevoir*, ce qui est trop grand ou trop petit, trop confus ou trop indistinct, ce qui arrête le regard de la pensée et tend à supprimer la pensée même, produit un commencement de déplaisir. Pourquoi le sentiment du sublime est-il, comme l'a montré Kant, un mélange de joie et de tristesse ? C'est que, devant l'immensité du ciel, de la mer ou de la montagne, la possibilité d'apercevoir l'ensemble, d'embrasser tout du regard ou même de l'imagination nous est enlevée ; mais, par un effort supérieur de la pensée, nous concevons l'infini et anéantissons l'obstacle matériel devant l'idée intellectuelle. Nous avons ainsi à la fois le sentiment d'une infériorité physique qui nous affaisse et le sentiment d'une supériorité morale qui nous relève ; nous mourons pour ainsi dire dans le monde sensible et renaissons aussitôt dans le monde intelligible, c'est comme le sentiment d'une résurrection sous forme d'éternité : *sub specie æterni*.

Digitized by Google

Digitized by Google

III

LA LUTTE POUR LA VIE N'EST-ELLE QU'UNE LUTTE POUR LA PRÉSERVATION. LA CONDITION DU PLAISIR EST-ELLE LA PEINE. CRITIQUE DES THÉORIES DE KANT ET DE SCHOPENHAUER.

La lutte des êtres, au milieu de laquelle se produit la sélection naturelle, est-elle simplement une lutte pour l'existence, sans rien de plus? Darwin semble l'admettre; car son principe est « le combat universel pour la *préservation* de la vie. » Spinoza avait dit de même que c'est l'effort de l'être pour se conserver qui est le fond du désir, la source du mouvement universel. On a tiré de là de graves conclusions pour la morale et pour la science sociale. Si l'unique ressort de toute activité, de toute vie, de toute volonté, est la conservation de soi, il en résulte que l'égoïsme radical est l'essence même du vouloir, que tout plaisir est au fond égoïste : l'égoïsme ne peut manquer d'être transformé à la fin en unique loi de la morale. Il en résulte aussi que la lutte pour la préservation de l'existence est la seule loi des individus au sein de la nation, des nations diverses au sein de l'humanité. Or, c'est là une loi de guerre et de conquête, où le droit supérieur est le droit du plus fort, du plus apte à préserver et à imposer son existence.

Les théories de Darwin ont été trop influencées par la loi de Malthus sur la population. La concurrence pour la *nourriture* entre les organismes de même espèce, qui est la vraie lutte pour la préservation de la vie, est en réalité un phénomène secondaire ; elle n'est pas un fait qui accompagne la vie essentiellement et partout. L'effet de la pression exercée par la population n'est pas même toujours l'avancement de l'individu ou de l'espèce ; il est souvent la dégé-

Digitized by Google

nérescence : on végète au lieu de vivre, on s'use, on décroît par la misère et la faim. Les progrès dans l'organisation ont plutôt leur source dans un état de prospérité et de surcroît, dans un état où il y a abondance de nourriture, non pas seulement adaptation au milieu, mais avance de l'être sur le milieu. C'est pour cela que les progrès dans l'art et dans la science ont exigé un certain luxe, au moins pour certaines classes, une délivrance des soucis de la nourriture et de la préservation. Toute nouvelle position gagnée par un organisme dans son progrès est une limite qu'il s'efforce de dépasser à son tour : nous trouvons partout non pas seulement la tendance à conserver la vie, mais la tendance à améliorer les conditions de la vie, en intensité et en qualité. Il y a donc entre les organismes une concurrence active pour un *surplus*, une sorte d'ambition pour la conquête du mieux et non une guerre purement défensive. Le commandement primitif de la morale naturelle, chez l'animal, n'est pas seulement ce que Darwin et Spencer appellent « la vie normale, le maintien de soi », *live normally*, *self-maintenance* ; c'est le passage au delà de la limite même qui, jusqu'alors, avait été normale, pour développer ainsi de nouveaux besoins et les satisfaire. Les êtres sont une armée en marche, et l'universel mot d'ordre n'est pas seulement *conservation*, mais *évolution*.

Aussi les diverses formes de la vie sont-elles déjà capables d'*évoluer* et d'avancer leur organisation en dehors de l'influence, d'ailleurs considérable, qu'exerce la sélection naturelle. Celle-ci est un procédé de triage mécanique qui n'aurait pas de matériaux où s'exercer s'il n'existait déjà une organisation antérieure, susceptible de *variations* plus ou moins *favorables* à l'avancement de la vie. Ces variations, selon Darwin, sont tout accidentelles, toutes de hasard, et c'est, nous l'avons vu, cette part exagérée faite aux accidents extérieurs qui est le défaut du darwinisme. Darwin n'a pas assez considéré les *nécessités* intérieures, soit physiologiques, soit psychologiques, qui agissent avant toute sélection et rendent la sélection même possible. D'ailleurs, avec son admirable sincérité, il a reconnu lui-même qu'il avait, par un

Digitized by Google

grave oubli, fait une part trop faible à la corrélation intime des organes et à leurs variations symétriques, qui se produisent indépendamment de l'*utilité*, par une nécessité toute physiologique. « L'homme et tous les animaux, dit-il, présentent des organes qui, à notre connaissance, ne leur sont d'aucune utilité maintenant, pas plus qu'à une autre période antérieure de leur existence, soit sous le rapport des conditions générales de leur vie, soit sous le rapport des relations d'un sexe à l'autre. Des organes de ce genre ne se peuvent expliquer *par aucune forme de sélection*, non plus que par les actions héréditaires de l'habitude ou du manque d'usage. Dans la majeure partie des cas, la cause de chaque modification ou de chaque monstruosité réside plutôt dans la nature ou la constitution de l'organisme que dans le milieu (1). » Pareillement, Darwin a négligé le point de vue psychologique : les êtres « luttent pour la vie, » mais comment d'abord *vivent-ils* et pourquoi *veulent-ils* vivre? et pourquoi *luttent-ils*? Comment y a-t-il des variations *agréables* et utiles, que l'être s'*efforce* de conserver? Où est, dans tout cela, le moteur primitif, le *primum movens*? La sélection extérieure présuppose évidemment un ressort interne, nécessité ou spontanéité, qui produit, avec la vie, l'élan vers une vie supérieure, l'élan de l'évolution.

Un biologiste allemand mort trop jeune, Rolph, a essayé de déterminer le ressort concret et même mécanique de l'évolution universelle pour compléter la théorie de Darwin. Toute matière organisée croît par diffusion, c'est-à-dire en absorbant et en appropriant, pour sa croissance, les matériaux nécessaires à la vie. La diffusion est une série de mouvements où l'*endosmose*, qui absorbe les éléments favorables, l'emporte sur l'*exosmose*, et cette diffusion est un effet mécanique. Ces divers modes de fonctionnement mécanique, dans la substance organisée, expliquent en premier lieu tous les phénomènes de nutrition : se nourrir, c'est évidemment absorber et s'assimiler. Ils expliquent, en second lieu, tous les phéno-

(1) *La Sélection sexuelle.*

Digitized by Google

mènes de division et de multiplication des cellules, par conséquent l'*accroissement* de l'être au delà des limites de la cellule individuelle et primordiale. Enfin ils expliquent les phénomènes de la *reproduction,* car la reproduction n'est, en définitive, qu'un mode, soit de division de cellules, soit de nutrition. Maintenant, selon Rolph, il n'y a point de limites au mouvement d'assimilation par endosmose. Chaque cellule, et par conséquent chaque organisme, a la propriété de l'*insatiabilité*. Nous pouvons donc parler d'une « faim mécanique » comme cause de toutes les actions des organismes vivants. En correspondance avec cette faim mécanique se montre, à un certain stade de l'évolution (1), ce que Rolph appelle la « faim psychique », qui se fait d'abord sentir essentiellement comme *peine*. Le plaisir n'est « qu'un phénomène secondaire et dérivé ». De là il résulte que la peine est le ressort de l'univers.

Dans cette intéressante tentative d'explication, on reconnaît la doctrine qui fait le fond de la morale pessimiste et de la morale égoïste, du système de la « désespérance » et du système de « l'apathie ». En effet, si l'unique moteur de l'activité est la peine, il faut ou se résoudre à ne plus agir et à ne plus vivre, ou se résoudre à agir et à vivre uniquement avec la moindre peine possible : la première solution est le *nirvâna* des esprits mystiques, la seconde est l'épicurisme égoïste des esprits « pratiques ».

La théorie de la peine comme moteur unique de la volonté est intimement liée à la doctrine qui admet que le plaisir a pour essence, ou tout au moins pour condition nécessaire la suppression de la peine.

On connaît l'antique opposition entre les plaisirs *curatifs*, ἰατρεῖαι ἡδοναί, remèdes de la douleur, soulagements du besoin, et les plaisirs essentiels, actifs, dus à l'excitation d'un sens ou à l'exercice d'une forme d'activité. Quoique les plaisirs de soulagement soient nombreux, la vie étant une lutte continuelle, sont-ils cependant les seuls plaisirs et les plus typiques ?

(1) Pourquoi pas dès le début?

Digitized by Google

Descartes remarque avec finesse que le plaisir qui chatouille les sens « consiste en ce que les objets des sens excitent dans les nerfs quelque mouvement qui serait capable de leur nuire s'ils n'avaient pas assez de force pour lui résister et que le corps ne fût pas bien disposé » ; c'est le sentiment de cette force qui produit en nous le plaisir. Au contraire la douleur, venant d'une cause qui offense les nerfs, nous donne la conscience d'une faiblesse et d'une impuissance. Mais, si Descartes admet ainsi que le plaisir sensible côtoie la peine, il ne va pas jusqu'à dire que ce plaisir ait pour condition la peine. Leibniz, lui, va jusque-là. Il introduit dans la question un élément nouveau, celui des perceptions infiniment petites. On peut se demander, en effet, si les plaisirs qui semblent à Platon et à Aristote le plus purs de tout mélange avec la peine n'enveloppent pas encore, comme éléments, des peines infinitésimales et « imperceptibles », rudiments de la douleur véritable et « aiguillons du désir ». Leibniz croit qu'en effet le plaisir est une « continuelle victoire » sur ces « demi-douleurs ». La satisfaction de tous ces besoins élémentaires nous donne quantité de demi-plaisirs. La continuation et l'amas de ces demi-plaisirs, « comme dans la continuation de l'impulsion d'un corps pesant qui descend et acquiert de l'impétuosité », devient enfin un plaisir entier et véritable. « Et dans le fond, ajoute Leibniz, sans ces demi-douleurs il n'y aurait point de plaisir, et il n'y aurait pas moyen de s'apercevoir que quelque chose nous aide et nous *soulage* en ôtant quelques *obstacles* qui nous empêchent de nous mettre à notre aise (1). » Un philosophe italien du XVIIIe siècle, Verri, développant la pensée de Leibniz, arrive à cette conclusion : *Il dolore precede ogni piacere*. Kant lui emprunte sa théorie. Pour lui, la vie est un effort continuel, et la conscience de cet effort est, à un degré plus ou moins intense, douleur. *Il solo principio motore dell' uomo*, avait dit encore Verri, *è il dolore* (2). La douleur, répète Kant, est l'aiguillon de l'activité, et c'est surtout dans

(1) *Nouveaux Essais sur l'entendement*, livre II.
(2) *Sull' indole del piacere e del dolore* (1781).

Digitized by Google

l'activité que nous avons conscience de la vie; sans la douleur il y aurait donc extinction de la vie (1). La jouissance est le sentiment du cours facile et progressif de la vie, mais, comme la vie est effort, « la douleur doit précéder toute jouissance ». Ce sont de « faibles obstacles à la force vitale qui constituent l'état de santé » que nous regardons à tort comme un état de bien-être continuel. Ce bien-être est fait d'une foule de malaises surmontés. « Nous sommes continuellement emportés par le cours du temps; or, au moment où nous sortons du présent pour entrer dans l'avenir, qu'est-ce qui peut causer le plaisir? Ou c'est la perspective d'entrer dans un état futur, ou c'est la simple conscience de *quitter* l'état présent. Or, ce n'est pas la perspective d'entrer dans l'avenir, car nous sommes *incertains* de l'état dans lequel nous entrerons ; tout ce que nous savons, c'est qu'il sera *autre* que l'état présent. Pourquoi voulons-nous sortir de cet état présent, sinon parce qu'il enveloppe de la peine ? C'est donc simplement la conscience de *quitter* l'état présent qui cause le plaisir... La jouissance n'est que la disparition d'une douleur et quelque chose de négatif. Se sentir vivre, jouir, c'est se sentir continuellement forcé de sortir de l'état présent, qui doit être par conséquent une douleur toujours renaissante. » Schopenhauer n'a pas eu à faire de grands efforts d'invention pour imaginer sa théorie sur le caractère négatif du plaisir, qui, selon lui, ne serait senti qu'indirectement par l'intermédiaire de la douleur, et sur le caractère positif de la peine, seule sentie directement en elle-même. « L'effort vital » toujours « pénible », dont parlait Kant, est devenu chez Schopenhauer le « vouloir vivre », dont le perpétuel travail est un perpétuel échec et une perpétuelle souffrance.

Pour résoudre l'important problème soulevé par les pessimistes, il faut examiner s'il y a des plaisirs qui se fassent sentir directement, sans l'intermédiaire d'une douleur préalable; puis si ces plaisirs peuvent être, sans le secours de la peine, les moteurs de notre activité vitale.

Il nous semble que les exemples classiques de Platon et

(1) *Anthropologie*, § 59.

Digitized by Google

d'Aristote, tirés des sens supérieurs, comme la vue, l'ouïe, l'odorat même, et des plaisirs intellectuels, comme ceux de la science ou de l'art, rentrent dans cette dernière catégorie. Un enfant qui voit pour la première fois une étoffe écarlate reçoit une excitation du sens de la vue qui n'est nullement la suppression d'une peine préalable. Invoquer ici des malaises sous-entendus, des besoins imperceptibles et latents, une tension des nerfs optiques aspirant à leur décharge, une sorte de « faim de la vue », c'est faire une hypothèse qui a sa part de vérité, mais qui n'explique pas entièrement le phénomène. Le plaisir ici (et c'est là le point essentiel, trop négligé par les psychologues et physiologistes) n'est pas le simple remplissement exact d'un vide, la satisfaction adéquate d'un besoin préexistant : il est un surplus, un surcroît. Considérez l'échelle des intensités dans la sensation : il y a un point voisin de l'indifférence, et c'est à partir de ce point neutre que certains plaisirs peuvent naître par un accroissement d'intensité ; tout plaisir ne suppose pas une descente préalable au-dessous du point idéal d'indifférence, dans la région inférieure de la peine. Le plaisir est alors senti directement comme tel, non indirectement par une douleur qu'il remplacerait: la vue jouit sans avoir souffert.

La théorie de Platon et d'Aristote (1) nous semble éclairée et confirmée par la physiologie moderne. Celle-ci nous montre que la sensibilité supérieure est liée à des organes spéciaux, comme l'œil, l'oreille, le nez, la bouche, tandis que la sensibilité inférieure est répandue dans le corps, diffuse, sans connexion avec des organes bien différenciés. Or, la sensibilité inférieure nous avertit des conditions absolument nécessaires à notre existence, température, choc, faim, soif, etc. ; aussi la sélection naturelle l'a-t-elle organisée de manière à ce qu'elle s'alarme dès que ces conditions sont menacées. D'où il suit que la sensibilité inférieure est plutôt disposée pour la souffrance que pour la jouissance. Les sens supérieurs, au contraire, surtout la vue et l'ouïe, répondent moins, aujourd'hui, aux nécessi-

(1) On en trouvera l'exposition complète dans le livre de Fr. Bouillier.

Digitized by Google

tés de la vie qu'au superflu, à la conservation qu'au progrès : aussi sont-ils plutôt faits pour le plaisir que pour la peine.

Il en résulte que la relation mutuelle de la jouissance et de la souffrance est inverse pour les sens supérieurs et les sens inférieurs. Ainsi, pour la sensibilité générale et interne, pour la température, pour le toucher même, le plaisir distinct présuppose quelque malaise antécédent ou quelque besoin. Il est agréable de manger ou de boire quand on a faim ou soif, de se plonger dans l'eau fraîche quand la peau est brûlante ; mais buvez ou mangez sans soif et sans faim préalable, si vous éprouvez encore du plaisir, ce sera seulement par l'effet particulier des alimens sur le sens spécialisé du goût. De même, si le corps est à la température normale et neutre, le chaud ou le froid ne lui causera qu'un très léger agrément. Le contraste de la peine antécédente semble, ici, nécessaire au plaisir actuel. C'est que, dans cette région peu spécialisée, les écarts à partir de l'état neutre dans la direction du plaisir sont trop légers pour produire une véritable jouissance : il faut, pour y obtenir un agrément positif, une divergence marquée à partir de la ligne neutre. Seule, en cette sphère inférieure de la sensibilité générale, la souffrance peut être déjà très vive à partir du point d'équilibre, parce que l'équilibre y est strictement nécessaire à la conservation : un coup, une brûlure, une colique peuvent immédiatement causer une violente douleur.

Une loi opposée se manifeste dans les sens supérieurs et partout où il y a des organes très spécialisés : là, c'est le plaisir qui peut naître immédiatement et acquérir un degré de distinction notable à partir du point d'indifférence. C'est ce qui a lieu pour les excitations de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût. En revanche, les sens supérieurs connaissent moins la souffrance que la simple gêne : une dissonance, un coup de sifflet aigu, des couleurs discordantes, une lumière éblouissante, une odeur désagréable, ne sauraient produire une douleur de l'audition ou de la vision comparable en intensité à celle d'une blessure ou d'une brûlure ; la douleur même des yeux ou des oreilles n'est dans ce cas qu'une espèce de coup et de blessure

Digitized by Google

superficielle. Telles sont, croyons-nous, les vraies raisons scientifiques pour lesquelles la sensibilité supérieure est libre du besoin et de la « faim », tandis que la sensibilité inférieure en est esclave.

Maintenant, comparons les sens supérieurs aux sens inférieurs dans leur rapport avec l'activité ; nous trouverons qu'avec leur plus grande spécialisation coïncide une passivité moindre, une plus grande part de l'activité centrale et de la volonté. Vous pouvez peu de chose sur vos organes intérieurs; vous ne pouvez, par exemple, placer votre estomac ou votre cœur dans l'attitude active de l'attention, tandis que vous pouvez volontairement regarder, écouter, flairer, savourer, palper. Or, c'est précisément avec cette activité supérieure que coïncide le plaisir. Au contraire, l'état passif de la sensibilité interne la rend plus propre à la douleur qu'au plaisir.

Au reste, entre les sens supérieurs et les inférieurs il y a une sorte d'intermédiaire, dont la haute importance n'a pas été ici assez remarquée : nous voulons parler des sensations musculaires ou tout au moins des sensations de résistance, que beaucoup de philosophes considèrent comme la base de toutes les autres sensations et qui en sont au moins la condition ou l'accompagnement. Or, dans le mouvement de nos muscles, où notre activité est continuellement appliquée à vaincre une résistance, où, par conséquent, nous sommes perpétuellement actifs et passifs, nous voyons le plaisir de l'exercice et la peine de la fatigue se dessiner aussi nettement l'un que l'autre, selon le rapport exact qui existe entre notre force musculaire et la résistance extérieure. Ici donc le plaisir se révèle directement et uniquement comme action, la peine comme résistance et passion. Ce fait essentiel éclaire le reste : il nous montre l'intime et primitive connexion du plaisir avec l'activité, de la peine avec la passivité.

L'indépendance possible de la sensibilité par rapport au besoin et à la douleur, déjà manifeste pour les sens les plus élevés, est plus remarquable encore pour les plaisirs intellectuels, esthétiques et moraux dont parlent Platon et Aristote. De tels plaisirs peuvent venir même sans avoir été cherchés. Veut-on un cas typique? Nous citerons

Digitized by Google

le plaisir de l'imprévu, qui d'ailleurs n'est pas propre à la seule intelligence. La première étoile filante qui passe devant les yeux de l'enfant le charme sans s'être fait prévoir ni désirer ; un jeu de lumière dans le ciel est comme un sourire gratuit de la nature. Une découverte faite sans avoir été cherchée est une chance heureuse, un pur gain, une richesse inattendue, un héritage sur lequel on ne comptait pas.

Pour toutes ces raisons, nous admettons qu'il existe des plaisirs de *surcroît*, qui tiennent à un excédent d'activité ou de stimulation vitale. Dans ce cas, la même cause excite l'activité et la satisfait, sans l'intercalation d'un besoin, d'une « faim mécanique ou mentale, » d'une volonté non rassasiée. Kant s'est lui-même réfuté par les conséquences outrées qu'il tire de sa doctrine. Selon lui, un plaisir ne peut succéder immédiatement à un autre plaisir sans l'interposition d'un besoin, d'une peine. Cette conséquence n'est-elle pas contredite par les faits ? Si, au moment où je goûte des mets savoureux, j'entends tout à coup une belle musique, si, en outre, mes yeux sont charmés par le spectacle inattendu de danses gracieuses, il y a là un *surcroît* qui ajoute un plaisir à d'autres plaisirs, sans que j'aie besoin de passer par la porte de la souffrance. Bien plus, la théorie kantienne aboutit à une autre impossibilité : le plaisir ne pourrait se prolonger pendant deux instants sans intercaler une douleur entre le premier instant et le second. Dès lors, l'accroissement progressif du plaisir serait impossible : je ne pourrais jamais que combler le vide produit par la peine, emplir le tonneau des Danaïdes de l'éternelle souffrance. S'il y a réel accroissement de plaisir, c'est qu'il y a excédent véritable, à moins d'admettre que je ne sois forcé de faire croître aussi la peine pour augmenter la jouissance consécutive. La méthode de Cardan, qui se procurait volontairement toutes sortes de peines pour jouir du plaisir d'en être délivré, est manifestement contraire à l'expérience. Donc, ici encore, le plaisir est lié à un surplus et non à la simple suppression d'un manque.

On se rappelle la fable de Platon sur le plaisir et la douleur sensibles, liés l'un à l'autre par Jupiter, si bien

Digitized by Google

que l'un ne peut arriver sans être suivi de son compagnon. Comme Spinoza, Kant et Schopenhauer, Schneider a étendu cette loi platonicienne d'essentielle et mutuelle relativité à tous les sentiments, même aux sentiments supérieurs. Selon lui, nous n'avons conscience d'un sentiment agréable que s'il y a un *changement* en mieux perçu par nous, ce que Spinoza appelait « le *passage* à une perfection plus grande ; » nous n'avons conscience de la peine que si nous percevons un changement en pire, un *passage* à une perfection moindre : « C'est pourquoi, dit Schneider, le plaisir n'arrive à la conscience qu'à travers le manque de plaisir, à travers la souffrance, et celle-ci, à son tour, n'arrive à la conscience qu'à travers le manque de souffrance, à travers le plaisir. » Schneider identifie de cette manière, sans aucune preuve et contre toute preuve, l'absence de plaisir avec la douleur, l'absence de douleur avec le plaisir. De plus, il oublie, avec Kant, qu'un changement en mieux peut avoir lieu d'un plaisir moindre à un plaisir plus grand, — de l'allegro d'une symphonie de Beethoven à l'adagio, — et ainsi de suite. Enfin, il s'enferme avec Kant dans ce cercle vicieux : — Il faut souffrir pour pouvoir jouir et jouir pour pouvoir souffrir ; comment alors arrivera-t-on soit au plaisir, soit à la souffrance ?

La théorie de Schopenhauer s'enferme aussi dans ce cercle, et de même la théorie de Hartmann. Ce dernier, corrigeant en partie Schopenhauer, reconnaît qu'il y a des plaisirs directement sentis, non subordonnés à la suppression de la peine ; mais, par une étrange contradiction, et pour nous démontrer en dépit de tout notre misère, il soutient que la douleur tombe seule directement sous la *conscience*, tandis que le plaisir n'y peut tomber qu'indirectement : le plaisir est donc directement *senti* d'une manière inconsciente, mais il n'est qu'indirectement *conscient*. C'est que, à en croire de Hartmann, la conscience est « l'étonnement de la volonté » devant une chose qu'elle n'a pas voulue et qui lui révèle tout d'un coup sa dépendance. Il en résulte que ce qui *contrarie* la volonté, et par cela même l'étonne, ne saurait jamais échapper à la conscience : tel est le privilège de la douleur, cette

Digitized by Google

violence faite au vouloir; c'est ce qui lui assure la supériorité dans la balance des biens et des maux. Au contraire, « la satisfaction de la volonté échappe par elle-même à la conscience, » parce qu'elle ne produit aucun étonnement; la volonté ne ressent que les satisfactions qui provoquent, par le *contraste* même, le souvenir d'expériences tout opposées, la comparaison, le souvenir, le raisonnement. Voilà, d'après cette doctrine, bien des cérémonies nécessaires pour jouir! Il en résulte que les êtres inférieurs sentent la souffrance avec une impitoyable nécessité, tandis que les êtres supérieurs peuvent seuls accomplir les formalités intellectuelles requises pour participer au plaisir. Cette théorie fantastique imagine arbitrairement des plaisirs *sentis* d'une manière *inconsciente*, comme si on pouvait jouir sans avoir au moins la conscience spontanée de jouir. En admettant même qu'un contraste soit nécessaire pour une conscience relevée et *réfléchie* des plaisirs, n'y a-t-il pas un contraste bien suffisant entre l'état neutre et l'état agréable qui le suit, entre l'équilibre antérieur et le surcroît d'excitation vitale ou d'action qui lui succède? Est-il nécessaire d'aller chercher dans les douleurs passées un point de comparaison pour sentir la volupté présente? Autre chose est de jouir, autre chose de *juger* et d'apprécier sa jouissance en la *mesurant* avec d'autres. On n'a pas besoin de savoir le chiffre de sa fortune pour en jouir.

Nous venons de montrer qu'il existe des plaisirs directs, dus à un surplus d'activité sans douleur préalable, qui n'ont pas pour simple objet la préservation de l'organisme dans la lutte pour la vie. Allons plus loin et plus avant dans le problème. Demandons-nous si tous les plaisirs, même ceux qui paraissent nés d'un besoin, même ceux qui semblent les plus grossiers, ne sont pas encore de même nature pour celui qui regarde au fond des choses.

L'entière satisfaction d'un *besoin*, même physique, ne consiste-t-elle qu'à remplir, sans rien de plus, un vide préexistant et à rétablir ainsi l'équilibre dont parle Platon dans le *Philèbe?* — S'il en était de la sorte, l'équilibre même produirait un état neutre de la sensibilité et de la

Digitized by Google

conscience, une immobilité : l'évolution n'aurait pas lieu. Ce qui fait qu'on jouit en satisfaisant un besoin, comme celui de la nourriture ou de l'exercice, c'est que, par rapport à l'état précédent, il y a un surplus : de là un mouvement de progression où se produit un continuel excès par rapport à ce qu'on venait d'acquérir ; on s'enrichit relativement à sa pauvreté antérieure. Ce n'est pas la simple suppression de la peine qui constitue alors la jouissance sensuelle, car il y aurait simple neutralisation de l'état antérieur par l'état postérieur ; la jouissance est constituée par la suppression de la peine, *plus* un excédent, qui produit un progrès et non un repos de l'activité. L'état pénible de la faim, pris par Rolph pour type, est un composé d'une infinité de peines rudimentaires ; le plaisir qu'on éprouve à restaurer ses forces est une continuelle victoire sur ces rudiments de la peine, et, selon la remarque de Leibniz, il produit quelque chose d'analogue au mouvement accéléré d'un mobile. Mais une victoire continuelle, c'est un continuel surplus, et c'est ce surplus même qui fait le plaisir. Dès lors, non seulement le plaisir n'a pas besoin d'un manque préalable pour exister, mais, lors même qu'il succède à un manque réel, comme dans beaucoup de plaisirs des sens, il n'en est pas moins par soi indépendant de cette négation, essentiellement positif. En vain les cyniques de l'antiquité, en vain Kant et Schopenhauer veulent n'y voir qu'une négation : il est la conscience d'une force acquise et agissante, il vaut par lui-même et a un prix intrinsèque dans la vie.

Nous ne saurions donc admettre la doctrine de Leslie et de Delbœuf, qui placent le plaisir dans le simple sentiment d'un équilibre normal (1). Même dans l'acte de manger, le plaisir ressenti aiguillonne la dépense d'énergie, et l'équilibre n'est atteint que quand la satiété fait cesser l'action. Le sentiment d'équilibre ne constitue qu'un bien-être général et fondamental, assez voisin de l'indifférence, où Épicure plaçait à tort la suprême félicité. Nous ne saurions même nous contenter de dire, avec Spencer, que le

(1) Voir Stephen Leslie, *Science of Ethics*, et Delbœuf, *Théorie de la sensibilité*.

Digitized by Google

plaisir est l'accompagnement de l'action *normale ;* selon nous, le plaisir, comme émotion distincte, apparaît précisément lorsque la limite de l'action normale a été franchie, puisqu'il suppose, sur quelque point, une richesse.

Nous irons donc jusqu'au bout de la voie ouverte par les grands philosophes en définissant le plaisir *le sentiment d'un surcroît d'activité efficace.* Aussi la dépendance du plaisir par rapport à la peine ne marque-t-elle que les débuts de l'évolution et de la sélection, non la fin : elle est primitive, non définitive ; elle est accidentelle, non essentielle.

Digitized by Google

IV

LE MOTEUR DE L'ÉVOLUTION PHYSIOLOGIQUE EST-IL LA PEINE

Nous pouvons maintenant aborder la question dernière et fondamentale : le seul mobile de l'activité, conséquemment le vrai et unique moteur de l'évolution universelle, est-ce la douleur?

Cette doctrine de découragement ne se retrouve pas seulement chez les disciples de Schopenhauer et chez Rolph, mais aussi chez N. Grote, Schneider, Stephen Leslie, chez bien d'autres psychologues qui n'en ont pas toujours tiré les conséquences morales, métaphysiques ou religieuses. Le plaisir, pour Stephen Leslie, étant un état d'équilibre, est par cela même « un état de satisfaction dans lequel il y a une tendance à *persister* ». — « Le plaisir, dit à son tour Rolph, est un état que nous cherchons à *prolonger;* il ne peut donc jamais être la cause d'un changement d'état. » Objecte-t-on à Rolph que l'homme, par exemple sous l'influence de l'amour, peut chercher un plus grand plaisir à la place de celui qui est présent et qu'alors la fin de l'action, consciente ou inconsciente, est bien le plaisir : — Oui, répond Rolph, mais le *mobile* actuel est un sentiment de non-satisfaction, c'est-à-dire de peine. Et il en doit toujours être ainsi : « Le plaisir peut bien être la *fin*, mais la peine seule peut être le *mobile* de l'action. »

Cette théorie touche aux problèmes les plus obscurs, mais aussi les plus importants de la psychologie et de la morale. Selon nous, la doctrine de la peine comme moteur de l'action, — de la peine-force, — ne serait vraie que si toute activité était uniquement appliquée au *changement* vers un autre état : tel est l'effort, le besoin, le désir; telles

Digitized by Google

sont la faim, la soif, l'espérance, la colère. Mais est-il certain que toute activité consiste ainsi exclusivement à *se mouvoir* vers un autre état, comme le mobile matériel se meut vers un autre point de l'espace? Le changement, l'*inquiétude*, comme disaient les anciens, est-ce l'essence même de l'action ou seulement le résultat des limites de l'action, de son défaut, de la résistance extérieure qu'elle rencontre? La jouissance actuelle, comme celle de beaux sons ou de belles couleurs, en tant que complète et considérée en elle-même, ne provoque pas le désir d'autre chose, elle est satisfaite de soi; est-ce à dire qu'elle soit alors passive et liée à l'inertie? Aristôte a pu soutenir avec plus de vraisemblance que le plaisir est au contraire le complément d'une action assez intense pour produire tout son effet et « actualiser toute sa puissance. » Idéal plus que réalité, sans doute; car l'action de l'être vivant, n'étant jamais solitaire, s'exerce toujours sur un point d'application qui lui-même réagit, elle fait toujours levier; et de là vient que le changement s'attache à l'activité vitale, comme une nécessité venue des résistances du milieu, sinon de son essence même. Au moment précis et dans la mesure où nous jouissons de notre action, — par exemple, dans la contemplation d'une scène de la nature, — nous cessons de désirer le changement, comme le soutiennent Rolph et Leslie ; mais aucune jouissance et aucune action ne peut demeurer longtemps au même niveau d'intensité. La prolongation même de l'exercice des nerfs et de leur stimulation agréable tend à en diminuer l'effet, par cette loi d'*usure* dont nous avons déjà parlé. C'est le sentiment de cette diminution, de cette perpétuelle déchéance, où la volupté se trahit elle-même, qui est l'excitant réel du désir toujours renaissant, de la « faim » toujours renaissante. Mais la faim ici renait de ce que le bien-être antérieur, qui existait indépendamment d'elle, se sent menacé, amoindri, épuisé, et s'échappe ainsi à lui-même. La peine est le cri d'alarme du plaisir, mais le plaisir n'implique pas essentiellement la peine.

Nous voyons donc de nouveau que ce qui est vraiment primitif, c'est l'*action* identique à l'*être* et au *bien-être*, d'où naissent, avec la résistance extérieure, la peine dis-

Digitized by Google

tincte, et avec la victoire sur la résistance, le plaisir distinct. Le changement, le mouvement, le progrès a sa raison dans l'imperfection de l'activité, mais la jouissance est, comme l'ont cru Descartes, Leibniz, Spinoza, le sentiment de quelque perfection actuelle, de quelque puissance parvenue à se réaliser.

En absorbant l'activité tout entière dans l'inquiétude, dans le besoin, dans la « faim », Rolph n'a vu que la moitié de la vérité. Il n'a pas assez insisté sur la contre-partie de la faim et de la nutrition, qui est le dégagement de la force et le mouvement. Comme Darwin, dont il voulait cependant perfectionner la doctrine, il a considéré surtout l'entretien et le développement des organes, non leur exercice et le développement de leurs fonctions. La faim, considérée par lui comme le sentiment primitif et universel, a pour objet l'appropriation de matériaux venant *du dehors :* elle est une force de concentration et d'absorption en soi; mais, nous l'avons vu, la nutrition et la restauration des organes, qui ne font qu'emmagasiner des forces de tension par un travail « négatif », ne sont pas la vraie source des plaisirs positifs ni des douleurs positives. C'est en dépensant l'énergie des matériaux déjà appropriés que nous éprouvons plaisirs et douleurs ; alors aussi se produit le développement de l'être, l'évolution vers des conditions de vie nouvelles ; alors l'être vivant réagit sur le milieu, et le milieu même se modifie par le pouvoir croissant de l'être. Il y a donc dans la nature animée un développement du dedans au dehors, non pas seulement une sorte d'enveloppement et d'absorption du dehors par le dedans. L'acquisition même et la restauration des tissus, auxquelles Rolph accorde une importance trop exclusive, supposent déjà une certaine activité, un élan antérieur de la vie manifestée par le mouvement : il est plausible d'admettre sous ce mouvement vital, avant la peine rudimentaire causée par la résistance extérieure, le rudiment de plaisir ou de bien-être attaché à l'action intérieure.

L'étude qui précède nous paraît aboutir à des conséquences non moins importantes pour la théorie des mœurs que pour la théorie de l'homme et celle du monde ; résumons-les en formules succinctes.

Digitized by Google

La première conséquence, c'est que la sélection naturelle, procédé tout mécanique et extérieur, présuppose un principe interne d'évolution et de sélection psychique, trop négligé par Darwin. Ce principe est une activité capable de jouir et de souffrir, une activité psychique. Toute la « force » et l'efficace n'est donc pas dans les lois mécaniques. La seconde conséquence, c'est que le plaisir est immédiatement lié à l'action, le bien-être à l'être et au déploiement de la vie; la douleur, au contraire, n'est liée qu'à la résistance venue du dehors. D'où il suit que, chez l'être vivant, la douleur n'est pas, comme l'ont cru certains pessimistes, le principe même de l'action intérieure et du vouloir, mais seulement celui de la réaction sur le monde extérieur.

Ces résultats de la science psychologique pourraient s'étendre à la théorie générale du monde : nous en induirions que le moteur unique de l'évolution universelle n'est pas la peine. C'est seulement à l'origine de l'évolution chez les êtres vivants que le malaise, la douleur, la faim est le principal aiguillon dont se sert la nature. Nous avons sans doute retrouvé ce même ressort de la peine, presque seul, dans la sensibilité inférieure de l'homme, dans les émotions venues des organes internes, de la température, de la pression, etc. Mais, à un degré plus haut de l'échelle des êtres, le plaisir devient, par l'intermédiaire de l'idée qui l'*anticipe*, le sûr aiguillon de l'activité. C'est pourquoi nous avons vu les sens supérieurs, principalement la vue et l'ouïe, condenser en un moment rapide une infinité de plaisirs délicats et subtils, plutôt objets de luxe que de nécessité pour la vie matérielle. L'évolution, l'universel « devenir », que les anciens appelaient l'universel « *désir* », est donc, selon la doctrine profonde de Platon dans le *Banquet*, « l'enfant de la Richesse » et non pas seulement de la « Pauvreté ». C'est pour cette raison même que l'évolution ne nous a pas semblé être uniquement « préservation de soi », selon le terme de Darwin, ou « maintien de l'équilibre normal » : l'évolution est ou peut devenir un progrès. La douleur n'est donc point, comme le soutiennent Schopenhauer et de Hartmann, l'éternelle et irrémédiable condition des êtres, sorte de

Digitized by Google

damnation, enfer d'où le monde ne pourrait sortir que par l'anéantissement de soi.

Enfin, d'autres conséquences encore plus importantes pourraient se développer dans la morale. Si la faim et la nutrition intérieure n'est pas l'unique loi de l'être, si la dépense de soi au dehors est une loi aussi fondamentale et aussi essentielle, il en résulte que l'égoïsme n'est pas « radical » et que l'activité peut vraiment devenir aimante. L'être vivant ne tend plus seulement à tout ramener vers soi, comme par une gravitation dont il serait le seul centre; il tend aussi à se répandre, à se donner, à s'unir. L'utilitarisme, le darwinisme, le spinozisme même sont dépassés. La jouissance « pure et véritable », qui n'est pas seulement un « remède à la douleur », apparaît ainsi comme l'activité débordante, qui se sent libre enfin des obstacles, supérieure à ce qui était strictement nécessaire pour la satisfaction du besoin ; elle n'est plus une simple balance, mais un profit et, comme nous croyons l'avoir montré, un surcroît. Elle est donc, dans le domaine de la sensibilité, quelque chose d'analogue à ce qui, dans l'art, cause le plaisir par excellence et réalise le charme suprême : la grâce. La grâce est produite par une surabondance qui a pour résultat l'affranchissement du rude « combat pour l'existence », la liberté et l'aisance des mouvements, le jeu facile de la pensée, l'expansion du cœur et la générosité du vouloir : le vrai plaisir est la grâce de la vie.

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE DEUXIÈME

RAPPORTS DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR A LA REPRÉSENTATION ET A L'APPÉTITION

I. Rapport du plaisir et de la douleur à la représentation et à l'intelligence. Théories de Leibniz et de Herbart. Le sentiment est-il de l'intelligence confuse ? — Théorie de Hartmann. Les plaisirs et les douleurs n'ont-ils par eux-mêmes aucunes différences qualitatives, mais seulement des différences quantitatives ? — II. Rapport du plaisir et de la douleur à l'appétition. La tendance précède-t-elle le sentiment, ou en est-elle la suite ?

I

RAPPORT DU PLAISIR ET DE LA PEINE A LA REPRÉSENTATION

Nous pouvons maintenant déterminer les rapports du plaisir et de la douleur avec l'intelligence et avec la volonté ; question importante, dont la solution sert à marquer la vraie fonction de l'esprit et, par cela même, sa véritable efficacité sur le cours des choses. Si, par exemple, jouir et souffrir n'est encore que penser, et si penser n'est autre chose que *représenter*, l'esprit n'est plus que ce « miroir de l'univers » imaginé par Leibniz, qui paie l'honneur de tout refléter par l'obligation de ne rien produire lui-même. Nos plaisirs et nos peines ne sont plus que des « représentations obscures », nos émotions sont des « précipitations de pensées ». Si au contraire le plaisir et la douleur ont leur source profonde dans l'activité volontaire, tout pouvoir de modifier le cours des choses par notre activité ne nous sera pas enlevé d'avance.

Les rapports de la sensibilité à l'intelligence ont donné lieu à deux systèmes principaux. Selon Leibniz et Her-

Digitized by Google

bart, l'intelligence est le fond même de la sensibilité, les plaisirs et les peines sont des idées ou des rapports entre les idées. Selon Hartmann, l'intelligence est si peu le fond de la sensibilité que les plaisirs et les douleurs, en eux-mêmes, sont doués seulement d'intensité, sans être doués de qualités distinctives; la qualité est l'apanage exclusif de l'intelligence et des idées.

I. — Dans l'antiquité, Pythagore, Platon et Aristote avaient soutenu que les plaisirs de l'ouïe s'expliquent par des harmonies de sons, conséquemment par des rapports numériques dans la simplicité desquels l'âme se complaît, comme en des perfections confusément aperçues; on a étendu cette explication esthétique à tous les plaisirs, à toutes les peines, et on a voulu les ramener à la perception de rapports harmoniques ou désharmoniques. Wolf alla jusqu'à définir le plaisir la connaissance intuitive d'une perfection quelconque, vraie ou imaginaire, — oubliant que nous jugeons la perfection et l'harmonie d'après ce que nous sentons, au lieu de sentir d'après ce que nous jugeons. Descartes et Leibniz donnaient à la théorie intellectualiste une signification meilleure en faisant du sentiment l'intuition confuse de notre bien propre, non d'une qualité inhérente aux objets : « Tota nostra voluptas, disait Descartes, posita est tantum in perfectionis alicujus nostræ conscientia. » Leibniz, admettant que l'essence de l'âme est de percevoir ou de représenter, faisait du plaisir et de la douleur un amas de perceptions ou représentations qui nous font obscurément connaître l'accroissement ou la diminution de notre vitalité (1). Hegel, à son tour, appelle le sentiment une connaissance confuse. D'après toutes ces théories, la représentation intellectuelle serait antérieure à l'émotion sensible, elle ferait partie de ses conditions mêmes, de ses éléments, de ses causes.

Sans nier que quelque perception de la vitalité intense et harmonieuse suive ou même accompagne le sentiment agréable, nous ne saurions admettre que ce soit cette représentation même qui le produise et le constitue. Ce n'est

(1) Voir le chapitre précédent.

Digitized by Google

pas la représentation d'un changement d'état utile ou nuisible à la vie qui cause le plaisir ou la douleur; c'est au contraire le plaisir ou le déplaisir qui, étant par lui-même et indépendamment de notre représentation un changement agréable ou pénible, provoque le discernement et la représentation de ce changement utile ou nuisible. Nous extrayons cette représentation de l'émotion elle-même et de l'impulsion motrice qui la suit, tantôt répulsive, tantôt attractive, dès que nous pouvons réfléchir sur cette émotion et faire attention à ses limites plutôt qu'à son contenu, à ses relations plutôt qu'à son fond, à ses antécédents, à ses conséquents et à son lien avec le mouvement plutôt qu'à sa nature intime et caractéristique.

Pour donner à la théorie intellectualiste une plus grande vraisemblance, on a prétendu que l'opération intellectuelle qui produit le sentiment est *inconsciente*. Nicolas Grote, par exemple, fait des sentiments « le produit conscient d'une *estimation* inconsciente de certains rapports ». C'est là se tirer d'affaire par un mode occulte d'intelligence, le « raisonnement inconscient » ; c'est recourir à une hypothèse d'autant plus commode qu'elle dispense de toute vérification et de toute démonstration. Comment d'ailleurs concevoir qu'une connaissance que nous ne connaissons pas soit précisément ce qui nous fait jouir ou souffrir? Il ne suffit pas d'ajouter à l'estimation l'inconscience pour la changer en une conscience de plaisir ou de douleur.

La forme la plus achevée de la doctrine qui explique les sentiments par des phénomènes intellectuels est celle de Herbart. Selon lui, si le sentiment n'est pas lui-même une représentation, il résulte du moins d'une action réciproque des représentations. Quand, par exemple, je songe à un ami que j'ai perdu, l'image de la personne aimée se trouve subir l'action de deux séries de représentations en sens contraire, les unes tendant à la favoriser, comme le souvenir de ses qualités et de ses bienfaits, les autres à la refouler, comme le souvenir de sa mort; il en résulte un rapport de tension et de lutte, qui est la peine. Toute peine est la tension forte d'une représentation plus contrariée que favorisée; tout plaisir est la tension douce d'une représentation plus favorisée que contrariée. Comme

Digitized by Google

on le voit, Herbart fait reposer le plaisir et la douleur non sur le contenu des idées, mais sur leur relation mutuelle et leur forme; or, comment admettre que nous soyons ainsi indifférents au contenu, par exemple à l'idée même de notre ami, et affectés par le seul rapport mutuel de nos représentations opposées? Sans doute les représentations peuvent s'obscurcir ou s'éclairer mutuellement, elles peuvent s'affaiblir ou se fortifier, elles peuvent s'accorder entre elles ou se contredire : il en résultera d'abord des états particuliers de l'intelligence même, tels que l'indécision, le doute, la croyance; et ces états pourront être accompagnés de certaines affections, comme l'*inquiétude*, le *contentement*, etc.; mais ce n'est pas le rapport même des représentations entre elles qui constitue les états affectifs, à moins que sous les représentations on ne place des tendances et des appétitions, c'est-à-dire en somme des phénomènes d'activité, de volonté, de désir. En ce cas, ce sera l'accord ou le conflit des tendances qui produira les émotions agréables ou désagréables; ce ne sera plus l'accord ou le conflit des représentations *intellectuelles*. Si la mort d'un ami m'afflige, ce n'est pas parce qu'il y a conflit entre l'idée de ses bienfaits, qui tend à faire subsister son image dans la conscience, et l'idée de sa mort, qui tend à la refouler; c'est parce qu'il y a conflit de mes inclinations, désirs, habitudes et affections avec la réalité brutale qui les prive de leur objet. L'orage des idées n'est que la manifestation superficielle d'un orage plus profond, comme les éclairs visibles révèlent, dans les nuages, une lutte de forces invisibles.

En outre, la théorie de Herbart est impuissante à expliquer les plaisirs et les peines les plus élémentaires qui se retrouvent au fond des autres et qui, en se compliquant, produisent les sentiments supérieurs. Ces plaisirs et ces peines élémentaires sont les jouissances et souffrances sensorielles. Or, comment expliquer une colique ou un mal de dents par un rapport de représentations?

Nous ne saurions donc accorder que la représentation ou « rapport à un objet » soit, selon l'expression de Brentano (qui suit ici Herbart), « la fonction unique et seule élémentaire de l'esprit » dont la sensibilité ne serait qu'un

Digitized by Google

dérivé (1). En général, l'estimation, le jugement, la représentation et la perception ne sauraient jamais être primitifs; la représentation n'existe que par un objet donné et un sujet donné qui est spectateur ou appréciateur, soit moi, soit autrui, soit ma conscience, soit une autre. Quand on dit avec Leibniz que, dans la projection géométrique, une ellipse *représente* un cercle, on suppose, sinon dans l'ellipse, du moins au dehors, un spectateur pour qui il y a représentation, expression. Supprimez le spectateur, il y aura bien connexion objective des choses l'une avec l'autre, mais point de représentation, sinon virtuelle, point d'*expression* du multiple dans le simple, point de perception, sinon pour une conscience possible. Une *perception* non consciente n'est perception que pour une autre conscience qui la perçoit; sinon, elle n'est plus perception et représentation que par métaphore. Ainsi, en nous-mêmes, la représentation objective est dérivée; dans l'état total dont nous avons conscience, nous extrayons certaines qualités pour nous les représenter, mais le plaisir et la douleur sont des états irréductibles aux fonctions purement intellectuelles. Ce sont des états ou plutôt des modes d'action et de réaction du sujet même, qui indiquent comment nous sommes et non comment les choses sont.

Le souvenir est nécessaire pour l'intelligence proprement dite, qui implique comparaison, mais il n'est pas nécessaire pour l'émotion agréable ou désagréable. Je n'ai pas besoin de rien me rappeler ni retenir pour sentir immédiatement une brûlure ou un coup. Nous ne saurions admettre avec M. Richet « qu'une douleur si rapide qu'on n'en conserve pas le souvenir, ne soit rien ». — « Ce qui fait la cruauté de la douleur, dit-il, c'est moins la douleur elle-même, si intense qu'elle soit, que le retentissement pénible qu'elle laisse après elle. » — Ce prétendu retentissement est, pour les douleurs physiques, la prolongation effective du trouble nerveux et par conséquent de la douleur même : c'est mieux qu'un souvenir, c'est une réalité. Une douleur continuellement oubliée et continuellement reproduite, comme une série de violentes étincelles électriques, n'en

(1) Voir nos *Principes d'une Psychologie des idées-forces.*

Digitized by Google

serait pas moins un horrible supplice. Sans doute la mémoire, en ajoutant l'attente de l'avenir et le souvenir du passé à l'horreur du présent, ajoute la douleur morale à la douleur physique; mais celle-ci est entière sans celle-là (1). A force de vouloir tout ramener à la relativité, on oublie les termes réels de toute relation, on intellectualise toute chose ou, ce qui revient au même, on ramène tout au mécanique en même temps qu'au logique. Des changements, des mouvements, des relations mécaniques ou intellectuelles ne suffiront jamais à expliquer le réel et le concret de la douleur, l'aiguillon poignant de la souffrance.

II. — Selon les partisans de Schopenhauer, notamment de Hartmann, le plaisir et la douleur empruntent à l'intelligence les qualités qu'ils semblent avoir, mais, en eux-mêmes, ils ne sont que des degrés divers d'intensité dans la volonté inconsciente et n'ont aucune qualité propre. Seuls, les états intellectuels qui les accompagnent, sensations, perceptions, jugements, raisonnements, leur communiquent une couleur distinctive et établissent entre eux des différences discernables. Par exemple, le plaisir de la faim assouvie diffère-t-il, comme plaisir, de celui d'entendre une sonate? le plaisir d'une bonne odeur et celui d'un bon mot diffèrent-ils autrement que par des qualités intellectuelles qui ne sont plus le plaisir même et qui n'en peuvent résulter? Non, répond de Hartmann, reprenant

(1) Selon M. Richet, « la douleur est la *perception* d'une excitation forte », elle est « une fonction intellectuelle », parce qu'elle est d'autant plus développée que l'intelligence elle-même est plus développée. « Tel traumatisme qui serait pour l'homme une douleur intolérable est à peine une gêne pour certains animaux. » Des papillons cloués sur le liège vivent plus de deux jours. Un requin est ouvert, on enlève son cœur et ses viscères, et pendant plusieurs heures l'animal privé de cœur, de sang et d'entrailles, se débat, essaie de mordre, témoigne d'une force prodigieuse. Les sauvages supportent des choses que l'homme civilisé ne saurait supporter. — Tous ces faits prouvent, selon nous, que la délicatesse plus grande du système nerveux produit à la fois une plus grande sensibilité et une plus grande intelligence : ils ne prouvent nullement que la sensibilité soit de l'intelligence, ils prouveraient aussi bien que l'intelligence est de la sensibilité.

Digitized by Google

une théorie exposée autrefois par Wundt (1); le plaisir et la douleur, en eux-mêmes, peuvent bien présenter divers degrés de force, mais aucune différence de qualité. A intensité égale, la douleur peut être continue ou intermittente, brûler, glacer, oppresser; l'ensemble du phénomène est d'ordinaire désigné du nom de douleur, mais il importe de ne pas confondre les deux éléments qui le composent, perception et douleur proprement dite. La perception peut être indifférente, le plaisir et la douleur s'y ajoutent. « Celui qui réussira à opérer cette séparation constatera la vérité de cette proposition que le plaisir et la peine n'ont que des différences quantitatives d'intensité, mais non des différences qualitatives (2). » Ce qui la confirme encore, selon de Hartmann, c'est que l'on peut *comparer* divers plaisirs ou peines; on se demande si l'on supportera plus facilement le mal de dents pendant une journée que la douleur de se faire arracher la dent. On choisira entre les plaisirs divers que l'on peut se procurer avec la même somme d'argent. Les différences qualitatives du plaisir et de la douleur tiennent donc aux perceptions qui s'y mêlent. Aussi, « à parler rigoureusement, la douleur ne se rattache à aucun lieu, et la localisation ne concerne que la perception. » Ajoutons qu'à la perception se mêlent des souvenirs, des idées, des images qui, pour leur part, contribuent à diversifier les émotions. « Il suit de là que la douleur n'a pas seulement dans tous les cas la même qualité, mais qu'elle est toujours au même moment absolument une. » On peut en dire autant du plaisir. Et il n'en est pas seulement ainsi, selon de Hartmann, des plaisirs et des douleurs qui se rapportent au corps; ceux de l'esprit offrent le même caractère. « Que mon ami A ou que mon ami B meure, cela peut changer le degré, mais non la nature de ma douleur. »

Selon nous, il y a sous tous les plaisirs, même les plus différents, une sorte de plaisir fondamental et vital qui est le plaisir même de vivre, conséquemment d'agir, de sentir et d'avoir conscience; mais, de ce qu'il y a ainsi un élément

(1) V. *Beitræge zur Theorie der Sinneswahrnehmung*, p. 391 et suiv.
(2) *Philosophie de l'Inconscient*, t. I, p. 269-276.

Digitized by Google

commun qui nous permet de comparer les divers plaisirs en les rapportant tous au plaisir radical de l'action, il n'en résulte nullement qu'il n'existe aucune différence de *qualité* entre les différents plaisirs comme plaisirs. On pourrait appliquer aux couleurs le raisonnement de Hartmann : nous comparons ensemble diverses couleurs, donc il n'y a au fond qu'une couleur plus ou moins intense à laquelle s'ajoutent des modifications *étrangères à la couleur même*. C'est par une abstraction artificielle qu'on sépare des émotions une *qualité* tout *intellectuelle* qui serait indifférente, pour ne leur laisser qu'un degré d'*intensité* qui seul serait agréable ou pénible. La conséquence nécessaire à laquelle on aboutit, et qui est contredite par l'expérience intime, c'est qu'il n'existe plus qu'un seul et même plaisir, plus ou moins intense, combiné avec des perceptions qui sont toutes aussi indifférentes en elles-mêmes les unes que les autres. Qu'on m'arrache une dent, ou que mon ami meure, « cela peut changer le degré, mais non la nature de ma douleur ». Parler ainsi, c'est se réfuter soi-même, car c'est à peine si nous pouvons trouver entre les deux douleurs une commune mesure. On ne peut pas composer des plaisirs et des peines avec des éléments indifférents, les perceptions, et un autre élément qui est aussi indifférent par lui-même, l'intensité ; car l'intensité ne cesse d'être indifférente que quand on en considère le contenu : autre est une douleur intense, autre est une peine intense, et il est des choses intenses qui peuvent être indifférentes en elles-mêmes. A notre avis, la *qualité* n'est pas l'objet exclusif d'une intelligence insensible, elle n'a pas cette *indifférence* essentielle que de Hartmann lui attribue. D'abord, il y au moins une différence de qualité indéniable qui appartient bien en propre à la sensibilité même, à savoir la différence du plaisir et de la peine : ce n'est pas avec des considérations de pure quantité, de pure intensité, qu'on expliquera le contraste de la jouissance et de la souffrance ; à intensité égale, la jouissance et la souffrance offrent le plus frappant contraste de qualité qu'on puisse concevoir. Maintenant, pourquoi ne pas admettre dans le plaisir même des différences de qualité qui ne soient pas indifférentes ? S'il était indifférent au

Digitized by Google

point de vue de la sensibilité de perdre une dent ou de perdre un ami, comment comprendre que ces deux événements pussent produire dans la douleur une si grande différence, même d'intensité? Nous n'avons pas d'un côté une froide intelligence qui contemplerait indifféremment les qualités des choses, et une sensibilité qui n'apprécierait que les intensités; ces deux personnages ne pourraient jamais s'entendre.

Loin d'être indifférentes par essence, les qualités nous paraissent ne l'être que par accident. Dans les sens les plus nécessaires à la vie et les plus primitifs, comme ceux du goût, de l'odorat, du toucher, de la température, il n'y a rien d'indifférent, tout est agréable ou pénible. Le point d'indifférence, nous l'avons vu, n'est qu'un moment idéal de transition, une limite commune entre le plaisir et la douleur, limite où il est impossible de se tenir, comme il est impossible à un cône réel de réaliser son équilibre idéal sur la pointe; en un mot, l'indifférence est une neutralisation approximative de qualités en elles-mêmes agréables ou pénibles; elle est un état dérivé et une composition d'états non indifférents. Les sens supérieurs, qui paraissent n'avoir aujourd'hui presque rien d'affectif, sont un développement ultérieur et un raffinement des autres; à y regarder de près, on trouverait dans tout son et dans toute couleur une combinaison de plaisirs et de peines à l'état naissant. Chez les enfants et les sauvages, les sons et les couleurs ont un caractère d'émotion beaucoup plus tranché que chez l'homme adulte et civilisé : les sauvages sont irrités, comme les animaux, par la vue d'un rouge éclatant; le son énergique d'un instrument comme la trompette les excite à un haut degré; d'autres sensations visuelles ou auditives produisent un effet déprimant; toutes semblent provoquer des sentiments de plaisir ou de déplaisir, par rapport auxquels nous, au contraire, nous sommes « blasés ». Et cependant, pour nous-mêmes, les couleurs et les sons ont toujours, si nous y regardons de près, une nuance tantôt sérieuse, tantôt gaie : c'est ce qui les rend propres à devenir des moyens d'émotion esthétique. Seulement, nos sens raffinés ne font plus qu'effleurer avec délicatesse : ils glissent sans appuyer sur

Digitized by Google

les plaisirs ou sur les déplaisirs, et leur langage est celui des demi-teintes.

Originairement, l'intelligence n'a pas d'autre objet que les différents plaisirs ou déplaisirs : c'est la première chose qui l'intéresse et l'éveille; en se développant, elle est obligée de faire attention aux ressemblances ou aux différences, à l'ordre des phénomènes, et elle finit par y faire une attention telle qu'elle cesse de se rappeler le plaisir et la peine; absorbée dans la relation, elle oublie les termes de la relation même, qui deviennent peu à peu pour elle de simples moyens secondaires, des signes, des symboles de plus en plus dépouillés de leur caractère affectif et émouvant. Ainsi s'est produite à la longue l'antithèse souvent remarquée de la sensation et de la perception. Une sensation violente enlève la perception et le discernement; si nous buvons une tasse de café bouillant, nous ne discernons nettement ni le goût du café ni la place où la brûlure a lieu; la douleur seule remplit la conscience, et non ses *relations*. Au contraire, une perception très claire, comme celle d'une figure de géométrie, renferme des émotions tellement faibles qu'elles sont insaisissables. Quand, par l'effet de l'association et de l'hérédité, le travail de comparaison et de classification qu'enveloppe la perception est devenu inhérent au mécanisme des organes, alors les plaisirs élémentaires disparaissent entièrement du champ de l'observation : il n'en reste que les lignes et silhouettes, comme dans un dessin délicat. Néanmoins ils demeurent à l'état naissant, toujours près de reparaître et aussitôt disparaissant, comme une légère ondulation qui agite la surface des eaux calmes.

Grâce à une longue évolution des organismes, on voit aujourd'hui se produire les résultats suivants : 1° l'élément affectif du plaisir ou de la douleur *s'ajoute* aux impressions sensibles ou s'en retranche sans modifier, en apparence, l'état représentatif et perceptif. Par exemple, une sensation produite par une couleur peut, à un certain moment, être agréable; puis, sans changer de nature, mais en se prolongeant, elle peut devenir indifférente ou même désagréable. Il en est de même des saveurs ou des sons. 2° Cette addition ou soustraction du plaisir et de la

Digitized by Google

douleur peut même être *acquise* par artifice ou *habitude :* c'est ainsi que l'habitude peut faire trouver agréables des choses qui nous déplaisaient auparavant, par exemple le tabac.

Au point de vue physiologique, l'opposition actuelle des émotions et des représentations s'explique par ce fait que les représentations sont attachées à des organes déterminés, tandis que le plaisir et la douleur sont généralement produits par une stimulation et un surcroît de vie qui tend à se répandre dans l'organisme entier : c'est un phénomène qui correspond à la *diffusion* des courants nerveux en un sens favorable ou contraire à nos organes. Le plaisir et la douleur ne sont pas des *impressions brutes venues du dehors;* ils sont notre *réponse intérieure aux impressions* qui se trouvent en harmonie ou en conflit avec notre organisme.

Aussi le temps nécessaire pour sentir purement et simplement un objet, par exemple le tranchant et le froid de l'acier pénétrant dans les chairs, est-il aujourd'hui moins long que le temps nécessaire pour éprouver la *douleur* de la blessure. C'est seulement au moment où l'acier du bistouri sort de la chair qu'on a le sentiment d'une cruelle déchirure. « Un coup violent au pied détermine d'abord une sensation de contact et, quelques dixièmes de seconde après, la douleur. » Ainsi *la douleur*, dit M. Richet, *est en retard sur la sensation simple.* C'est, selon nous, qu'il faut un certain temps pour que la stimulation nerveuse se répande dans le cerveau et manifeste son harmonie ou son conflit avec l'équilibre vital. Il n'en résulte pas qu'à l'origine le plaisir et la douleur n'aient pas été antérieurs à tout le système télégraphique, fort compliqué, qui produit aujourd'hui ces sensations rapides; le caractère *affectif* de ces sensations ne se révèle qu'ensuite, par leur retentissement général et leurs conséquences finales. D'ailleurs, ce n'est pas la douleur du froid de l'acier ou de sa forme tranchante que nous sentons; c'est la douleur de la blessure ou plutôt des ébranlements produits par la blessure de proche en proche. M. Richet ne compare donc pas les objets sous les mêmes rapports. Chez les animaux les plus primitifs, rien n'indique qu'il y eût des organes de sensation

Digitized by Google

fonctionnant ainsi en avance sur le plaisir et la douleur. Ces organes se sont formés peu à peu parce qu'il est utile à l'animal d'être averti avant d'être blessé : il en est résulté un avantage sur les animaux doués de systèmes d'avertissement moins rapides.

En résumé, voici quel est, selon nous, le vrai rapport du plaisir et de la peine avec l'intelligence. En premier lieu, nous l'avons vu, le sentiment n'est pas la représentation même, ni un rapport de représentations, il n'a pas non plus pour cause unique la représentation ; mais, selon nous, la représentation à quelque degré, ou plutôt, comme disent les Allemands et les Anglais, la *présentation* accompagne toujours le plaisir ou la peine et, sans en être la condition unique, elle est cependant une de ses conditions. Point de plaisir, si matériel, si grossier et simple qu'il soit, qui ne renferme une forme rudimentaire d'activité intellectuelle, par cela même qu'il est un fait de conscience et que la conscience ne s'y sent pas isolée, mais en contact avec quelque autre chose qui lui résiste ou lui cède. Si donc la perception ne précède pas le sentiment, il n'en est pas moins vrai qu'elle le suit immédiatement ou plutôt l'accompagne. C'est ce qui donne à tout sentiment une valeur intellectuelle et proprement esthétique ; c'est ce qui fait de tout plaisir sensible le rudiment d'un plaisir esthétique : il y a un germe de beauté partout où il y a unité dans la multiplicité, accord dans la discordance, harmonie dans des éléments antagoniques. C'est aussi en ce sens qu'on peut dire que tout sentiment de plaisir ou de peine enveloppe des idées ; ces idées lui donnent une forme et une *direction* ; à son tour il leur donne une force de réalisation.

Un germe de beauté n'existe pas seulement, comme on l'admet d'ordinaire, dans les plaisirs de la vue et de l'ouïe ; il se retrouve jusque dans le toucher et le contact, dans la saveur, dans l'odeur. Les plaisirs mêmes de la vie organique produisent un sentiment de vitalité profonde qui, contrairement au préjugé, est déjà esthétique : aussi les sensations organiques sont-elles, pour l'artiste, un élément essentiel de la vraie et vivante beauté ; tout ce

Digitized by Google

qui ne retentit pas jusqu'à cette profondeur n'est encore qu'un art de surface (1). Si donc il ne faut pas composer les plaisirs avec des *raisonnements* sur le rapport des choses à notre intérêt vital ou sur leurs rapports mutuels de symétrie, d'uniformité, de variété, il n'en faut pas moins reconnaître qu'il y a dans toute jouissance sensitive une lueur de discernement intellectuel et de comparaison spontanée, si bien que l'agréable est l'aube du beau. C'est là, croyons-nous, la vérité qu'on peut retirer des systèmes qui ont voulu réduire le sentiment à l'intelligence jugeant les rapports des objets entre eux ou leurs rapports à nous-mêmes. Le tort de ces systèmes est de représenter le plaisir et la douleur comme un jugement, et comme un jugement de rapports plus ou moins extérieurs ou objectifs : ce sont des relations internes et subjectives que saisit la conscience dans le plaisir ou dans la peine, et elle ne les saisit pas par un jugement, encore moins par un raisonnement, mais par ce sentiment immédiat qui est le germe de tout jugement.

Concluons que le plaisir et la douleur ont leurs *qualités* irréductibles et caractéristiques; ils ne sont pas seulement des phénomènes d'*intensité*, ni de pures *relations* entre d'autres faits de conscience auxquels seuls appartiendraient la réalité et l'efficacité.

(1) Cette thèse nous paraît avoir été démontrée par Guyau, dans ses *Problèmes de l'esthétique contemporaine.*

Digitized by Google

Digitized by Google

II

RAPPORT DU PLAISIR ET DE LA PEINE A L'APPÉTITION

On dispute encore de nos jours, comme au temps des épicuriens et des stoïciens, pour savoir si le plaisir résulte de l'inclination active, ou l'inclination active du plaisir, s'il existe en nous des tendances innées antérieures au sentiment et causes du sentiment même, ou si c'est au contraire le sentiment qui est la cause première des tendances.

Nous avons vu que le plaisir et la douleur sont liés, dans le système nerveux, à un dégagement de la force; mais ce dégagement même présuppose une force accumulée, une force de *tension* antécédente : c'est cette force de tension que l'on désigne psychologiquement par le mot de tendance et, en ce sens, la tendance précède le sentiment.

Si, au lieu de considérer dans l'organe le mouvement et la fonction, d'où résultent plaisir et douleur, nous considérons la matière même et la substance, nous dirons que l'organisation de la substance nerveuse, son intégration, précède nécessairement sa désintégration, sa réduction à des composés plus simples. Or, nous avons vu que le plaisir et la douleur distincts sont liés à la désintégration de la substance nerveuse; ils présupposent donc une intégration et organisation antérieure qui, par cela même qu'elle existe, impose d'avance au mouvement certaines formes déterminées, et à la sensibilité des formes corrélatives. Aussi est-il clair que nous naissons avec des inclinations qui tiennent à la structure de nos organes et à la direction des mouvements vitaux. Un être doué d'un estomac, d'un palais, d'un système nerveux, de différents sens, a une constitution qui lui impose certaines tendances orga-

Digitized by Google

niques. Ce mot de tendance, ici, est l'expression anticipée des directions que le mouvement prendra nécessairement par la constitution même des organes. La douleur, chez les êtres ayant une sensibilité, accompagnera nécessairement les tendances organiques non satisfaites, le plaisir, les tendances satisfaites. Même chez les animaux rudimentaires et primitifs, le mouvement a existé dès l'abord avec une certaine direction, car il n'y a point de vie sans mouvement et sans une composition de mouvements, par conséquent sans une direction et une sorte de tension. Nous trouvons donc, chez tous les animaux, une organisation et un fonctionnement plus ou moins élémentaires comme corrélatifs physiques des tendances ou impulsions, et ces impulsions mêmes comme antécédents des plaisirs et des déplaisirs particuliers. Chez le végétal, il semble que les impulsions ou tendances organiques existent sans l'accompagnement de la sensibilité, ce qui prouverait *ipso facto* que les tendances, au moins végétatives, précèdent les sentiments ; mais on peut toujours se demander si un rudiment de sensibilité confuse n'accompagne pas, jusque chez la plante, ou du moins dans ses cellules élémentaires, le cours facile ou difficile de la vie. Le mot de sensibilité est sans doute ici excessif, mais, comme dit Leibniz, il faut quelquefois parler abusivement pour parler fortement. En nous, l'irréfragable preuve de l'antériorité des tendances sur les sentiments particuliers, c'est qu'elles sont le produit de l'hérédité et de la sélection naturelle. Nous naissons disposés pour tels ou tels sentiments, et pour tels mouvements consécutifs : les circonstances ne font qu'amener à l'acte nos virtualités, comme la rencontre d'un acide révèle les affinités de la base.

Une loi importante et fondamentale a produit les relations particulières qui existent aujourd'hui entre la sensibilité et l'activité motrice. Cette loi, c'est que la propagation du plaisir et de la peine jusqu'aux centres sensori-moteurs ne s'est établie, ou n'a subsisté par sélection naturelle, que quand elle produisait une réaction utile des muscles *volontaires*, qui partent du cerveau et sont dirigés par le moi. Réciproquement, un muscle volontaire n'est utile que pour

Digitized by Google

obéir aux impulsions du plaisir ou de la peine. Un être entièrement automatique, dont toute l'existence consisterait, par exemple, en contractions et expansions rythmiques, régulières, n'aurait besoin que des sentiments généraux d'aise ou de malaise; le reste se ferait par les simples lois de la propagation du choc. Les plaisirs et douleurs différenciés et centralisés ne l'aideraient pas à conserver son individualité ni la vie de son espèce. De la même manière, quand quelque partie d'un animal, comme le cœur d'un vertébré, a des fonctions consistant en de tels mouvements rythmiques, la transmission de sensations agréables ou pénibles au cerveau cesse d'être *utile* et finit par disparaître faute d'exercice. « L'affaire du cœur, dit avec raison Grant Allen, est simplement de battre, et il est enfermé dans le corps, à l'abri de tout dommage. Tant qu'il bat, il fait bien son œuvre; mais, quand il commence à être malade ou désintégré, l'animal ne peut, par aucun mouvement volontaire, rien faire pour le réparer. » Le cœur et les portions automatiques du corps, considérées en général, requièrent donc un système presque exclusivement *moteur;* les muscles et les organes des sens, au contraire, ont encore besoin d'un système sensitif plus ou moins centralisé, de manière à produire le plaisir et la peine. Bref, le sentir est intimement associé au côté volontaire ou, comme on dit, *animal* de notre organisation, par opposition au côté automatique et *végétatif*. Nous avons deux systèmes nerveux : le système cérébro-spinal ou volontaire, et le sympathique ou automatique : le premier, en son ensemble, aboutit à une sensibilité distincte et centralisée; le second est insensible, ou du moins n'a qu'une sensibilité diffuse. Bien plus, les nerfs cérébro-spinaux et sensibles sont distribués aux principaux organes du corps exactement en proportion de la valeur des avertissements que le plaisir et la peine peuvent, dans chaque cas, donner au cerveau. Par exemple, les organes de la reproduction et la langue sont le siège de plaisirs vifs, qui sont nécessaires pour la préservation de la race et pour celle de l'individu. Les yeux, organes délicats et très exposés, sont soumis aux nerfs volontaires; les oreilles, moins exposées, sont moins soumises aux nerfs volontaires et ne se font

Digitized by Google

sentir à nous que dans la maladie; l'estomac et les intestins sont, pour le cerveau, relativement insensibles, sauf en cas de grave perturbation. Seulement, l'implication mutuelle des deux grandes sortes de nerfs produit des anomalies, et elle sert aussi à les expliquer. « Les peines des organes internes, dit Grant Allen, sont dues non à une provision spéciale de nerfs ayant pour but spécial la production de la peine ou du plaisir, mais à la sensibilité générale que présentent toutes les fibres cérébro-spinales sous les actions destructives et désintégratives. »

Si, au lieu de placer l'action sous le sentiment, on place au contraire le sentiment sous l'action, on aboutit alors, avec Horwicz et Stumpf, à des sentiments détachés, à des sortes d'atomes de sentiments qui n'ont aucune raison d'être : ici un rudiment de plaisir, là un rudiment de peine, sans qu'on sache pourquoi, sans que la modification agréable ou pénible soit la modification, la passion d'une activité antécédente. Dès lors, c'est un je ne sais quoi d'inerte, d'indifférent, de mort, qui reçoit toute faite du dehors la jouissance ou la souffrance sans y être pour rien lui-même par son action. Tout est actif excepté lui, et comme on en peut dire sans doute autant de chaque être en particulier, il se trouve, en définitive, que tout être est passif pour son compte et actif pour le compte d'autrui. L'hypothèse de la primauté du sentiment par rapport à l'action n'explique donc pas le sentiment même. De plus, elle n'explique pas l'action, puisqu'elle la fait dériver tout entière d'une passivité préalable; la causalité, l'efficacité, la *force* du sentiment ne se comprennent pas, et on ne sait avec quoi l'être pourra *réagir*, *tendre* à une chose ou *s'écarter* de l'autre. Dans l'hypothèse contraire, il reste assurément un mystère sur l'*action* primordiale, identique à la *vie* ou à l'*être* et source primitive du mouvement. Pourtant, on comprend à la rigueur que l'être agisse pour agir, si un sentiment agréable est la *conséquence* de toute action, et un sentiment plus agréable la conséquence d'un surplus d'action efficace. L'activité primordiale est alors l'expansion première de l'être et de la vie, et il faut bien poser d'abord l'être avec cette ex-

Digitized by Google

pansion active : « Au commencement, dit Faust, était l'action. » Aussi ne pouvons-nous nous empêcher de placer dans tous les êtres, même dans les forces les plus aveugles de la nature, une certaine activité, alors même que nous nous les figurons insensibles. Cette insensibilité, à notre avis, ne peut être absolue, mais l'excès même du préjugé vulgaire, qui imagine une activité absolument dépourvue de tout sentiment et de toute perception, témoigne en faveur de la priorité de l'agir, sinon de son indépendance et de son état d'isolement. L'expérience nous abandonne, il est vrai, quand nous voulons descendre trop bas dans la série des êtres; nous ne pouvons donc raisonner que par induction psychologique et métaphysique. Or, à ce double point de vue, la douleur est inintelligible si on ne suppose pas un obstacle à la vie, à l'être, à l'activité, au mouvement, par conséquent une résistance. Il semble donc probable que la résistance à l'énergie est la condition et le rudiment de la peine; d'autre part, le déploiement d'énergie sans résistance est le rudiment du plaisir. Pour résoudre entièrement la question, il faudrait avoir pénétré l'énigme de la communication du mouvement, l'énigme de la force motrice et de la résistance, en un mot de l'être et de l'action mutuelle des êtres. Là se cache la vraie et radicale origine de l'activité, du plaisir ou de la douleur, enfin de la pensée.

La conséquence de ce qui précède, c'est que l'activité fondamentale, la « volonté » primitive, d'où naissent les peines et les plaisirs, est une activité mêlée de passivité, où l'élément agréable lié à l'action efficace est continuellement contrarié et contrebalancé par un élément pénible, à savoir le sentiment d'usure et de manque, qui accompagne la passivité et la résistance subie. Voilà pourquoi nous agissons, et aussi pourquoi notre action tend toujours à du changement intérieur et à quelque mouvement extérieur.

Il y a un côté vrai dans la théorie pessimiste : c'est que la peine a, en général, une plus grande force que le plaisir pour *mouvoir* l'activité, pour lui faire changer de direction au lieu de la laisser à l'état rectiligne, pour lui donner même une direction déterminée au lieu de la laisser

Digitized by Google

à l'état flottant. Dans le plaisir, la volonté s'abandonne, va toujours devant elle, s'épand dans le présent sans se concentrer vers un but à venir. Dans la peine, la volonté fait immédiatement effort et, pour cela, se concentre, en se proposant plus ou moins consciemment la cessation de la douleur. Les premiers *appétits* physiques et instinctifs, comme la faim et la soif, sont, à l'origine, des mouvements déterminés par quelque sensation *pénible*, par un malaise. C'est ultérieurement, quand l'appétit se satisfait, qu'il est déterminé par le *plaisir* à continuer la même action. Nous commençons par *peiner*, dans tous les sens du mot, avant de tendre vers un plaisir déterminé ; le besoin nous pousse par derrière, avant que le désir nous *attire* en avant. On peut donc dire que la peine est une force et l'appeler même *vis a tergo;* le plaisir est aussi une force, mais attractive. Ajoutons que la peine et le plaisir apparaissent sous des formes de plus en plus nettes chez les animaux, à mesure que leur organisation même se perfectionne. Si, en tant qu'états de conscience, ils n'étaient que des épiphénomènes et des aspects surajoutés, on ne comprendrait pas leur développement, qui en fait de véritables fonctions de protection et de progrès, et qui suppose que, par leur nature mentale, non pas seulement physique, ils sont des facteurs réels de l'évolution.

Digitized by Google

CHAPITRE TROISIÈME

L'APPÉTITION

I. L'appétition n'est-elle qu'un renouvellement de mouvements déjà accomplis? Théorie de Spencer. Analyse du désir et de la tendance. Force de l'idée. La tendance inhérente à l'appétition est-elle de nature tout intellectuelle. — II. Origine et développement des premiers mouvements appétitifs. Volonté primordiale. L'activité primitive peut-elle se *représenter* objectivement?

I

L'APPÉTITION

I. — Ce qui frappe tout d'abord, dans l'appétition, c'est le renouvellement d'actes et de mouvements déjà accomplis antérieurement. Pourquoi, chez l'animal, la perception ou représentation d'une proie éveille-t-elle le penchant à la rechercher? C'est, répond Spencer, qu'elle est associée au souvenir de la poursuite, de l'attaque et du repas; elle fait donc *renaître* à un certain degré les sentiments et les mouvements impliqués dans les actes de poursuivre, de saisir, de dévorer. Cette excitation partielle, selon Spencer, serait tout ce qui constitue l'impulsion, le penchant. « Ressentir à un faible degré les états de conscience impliqués dans les actes de prendre, de tuer et de dévorer, c'est avoir le *penchant* à prendre, à tuer et à dévorer. Le penchant à produire un acte n'est autre que l'*excitation naissante des états psychiques impliqués dans cet acte*. » On a fait à cette théorie, d'ailleurs incomplète, des objections qui ne nous semblent pas porter sur le point décisif. — Ou bien, a-t-on dit, dans la reproduction im-

Digitized by Google

parfaite de la première expérience par la mémoire de l'animal, il n'y a *rien de plus* que dans la première; en ce cas la *tendance*, qui n'existe pas dans la première expérience, n'existe pas non plus dans la copie affaiblie, mais exacte, de cette première expérience; ou bien, au contraire, vous admettez dans la remémoration une *tendance à achever* l'acte commencé, et alors cette tendance est un élément nouveau que vous avez introduit subrepticement et non déduit. — Voici ce qu'on peut répondre. La tendance à achever l'acte commencé est le corrélatif mental de cette loi mécanique qui veut que le mouvement commencé dans l'organisme se continue, se propage et se traduise en actes. Or, la tendance du mouvement à se continuer existait dès la première expérience : toutes les représentations et émotions de l'animal poursuivant ou déchirant sa proie étaient accompagnées d'exertion motrice : c'était mieux qu'un simple penchant, c'était une mise *en action*. Cette mise en action peut parfaitement et même doit recommencer sous une forme faible lorsque la proie n'est plus présente qu'en imagination; il y a alors une série de faits mentaux à l'état naissant, qui ne peuvent se développer entièrement faute d'objet, mais qui se développent en partie dans l'imagination; c'est cette attitude mentale qui constitue l'impulsion. Pour notre part, nous ne séparons ni la *représentation* de l'*appétition*, ni l'appétition de la *motion*; l'impulsion, au point de vue physiologique, est donc un commencement d'action et de mouvement, dont la direction est déterminée par la structure organique.

Ce que Spencer n'a pas assez mis en lumière, c'est qu'à la loi physique qui veut que le mouvement commencé se continue répond dès l'origine, dans la conscience, une certaine tension, une certaine *tendance* psychique, la conscience d'une activité qui demande à s'exercer, à se poursuivre, à s'achever. Sans cela, tout en s'accompagnant de mouvements extérieurs comme par une harmonie préétablie, le penchant n'apparaîtrait à la conscience que passif et contemplatif. En admettant même que le sentiment d'*effort* musculaire se ramenât à des sensations musculaires afférentes, sans mélange d'aucun sen-

Digitized by Google

timent d'innervation centrale et efférente (1), il resterait toujours vrai que, dans la conscience même, nous distinguons l'attitude passive et l'attitude *active*. Quelque indéfinissable que soit l'idée d'activité en raison de sa simplicité même, elle est inhérente à la conscience; bien plus, elle est impliquée dans l'idée de passivité : se sentir modifié, c'est aussi se sentir agissant. L'activité ne survient donc pas après coup *par-dessus* le plaisir ou la douleur, comme une force nouvelle qui interviendrait pour les satisfaire; l'activité est déjà au fond du plaisir et de la douleur, qu'on ne doit pas se représenter comme des états entièrement passifs et inertes; elle ne fait que se continuer, plus ou moins transformée, pendant le plaisir et après le plaisir, pendant la douleur et après la douleur. Comme le mouvement libéré par la dépense nerveuse préexistait sous une autre forme dans la force de tension, ainsi l'acte particulier et le sentiment particulier sont la suite de l'activité préexistante.

Essayons donc de pénétrer, plus avant que ne l'a fait Spencer, dans la nature de l'activité qui accompagne toute appétition et qui, dans le désir, se manifeste clairement à la conscience comme *tendance* ou tension interne.

II. — Le désir proprement dit implique 1° une idée sentie comme agréable; 2° la réalité sentie comme pénible; 3° le conflit de l'idée contre la réalité. L'élément moteur, dans le désir, est double. Il y a d'abord la peine du manque, qui tend à produire un changement d'état; en second lieu, il y a l'idée qui tend à se réaliser elle-même, principalement par contiguïté. Le plaisir ne meut qu'en tant qu'il renforce l'idée et ajoute à la peine par le contraste. Ceci établi, quel est le caractère essentiel de la *tendance* ou *tension* qui se trouve au fond de tout *désir*, et aussi de tout *penchant* plus ou moins conscient? Par exemple, lorsqu'un enfant désire jouer, qu'est-ce qui constitue l'impulsion intérieure par laquelle il est entraîné, et que Spencer, en somme, n'explique pas? — D'une part,

(1) Nous avons montré le contraire dans nos *Principes d'une Philosophie des idées-forces*.

Digitized by Google

la représentation du jeu possible provoque une réaction volontaire et motrice dans le sens de cette représentation. D'autre part, la représentation, demeurant tout idéale, n'est point adéquate à la réaction qu'elle provoque : il y a donc *excès* de réaction par rapport à la représentation ; c'est cet excès, selon nous, qui constitue la tension du désir. Nous revenons ainsi à l'idée-force. En effet, l'idée d'un mouvement est ce mouvement commencé et, par conséquent, l'idée intense et exclusive d'un mouvement entraîne le mouvement réel. La conscience trouve donc ici, dans la seule idée d'un mouvement, la première condition suffisante et adéquate de ce mouvement. Lorsque l'enfant se représente le saut à la corde, il a conscience d'un mouvement commencé qu'il dépendrait de lui de continuer jusqu'au bout, la représentation dominante de ce mouvement étant le début cérébral du mouvement même. Il y a ainsi supériorité de la représentation sur le mouvement réel. C'est cet excès qui constitue le sentiment de *puissance* motrice. Mais, sous un autre rapport, il y a sentiment d'impuissance à réaliser pleinement, par le moyen d'une pure idée, les sensations et émotions de plaisir attachées au jeu. Il ne suffit pas à l'enfant de se représenter la corde et le saut pour actualiser pleinement les sensations que produirait la corde enveloppant le corps de son cercle mouvant, ni l'ivresse attachée à ces sensations. L'idée du saut à la corde, restant une simple idée, ne fournit pas à l'activité qu'elle commence de quoi l'achever ; c'est ce qu'on exprime en disant qu'un désir veut être *comblé*, *rempli*, *satisfait*. De là une double tension : 1° l'idée tend aux mouvements qui dépendent d'elle ; 2° les mouvements commencés par l'idée ne trouvent point des sensations de saut et de jeu capables d'une intensité adéquate à la leur. En un mot, puissante pour réaliser le *mouvement*, l'idée est impuissante pour réaliser les *sensations;* elle produit donc à la fois : 1° un sentiment vif de puissance pour la réalisation des mouvements, 2° un sentiment vif d'impuissance pour la réalisation des sensations : il en résulte une puissance arrêtée, contrariée, donc effort et peine. L'idée est, dans la conscience, comme une sorte de vide aspirant à se remplir et qui n'y parvient

Digitized by Google

pas ; ou plutôt l'idée tend, par le mouvement, à devenir sensation, à acquérir ainsi cette intensité suprême qui est attachée à l'actualité.

Maintenant, la tendance intérieure à l'idée et au désir est-elle de nature tout intellectuelle, et consiste-t-elle simplement dans une tendance à la clarté, à la plénitude de conscience ? Telle fut, on s'en souvient, l'opinion de Herbart. Pour lui, la tendance active qui se manifeste au fond de toute impulsion n'est que la tendance de la représentation dominante à se maintenir contre les représentations opposées, à atteindre son summum d'intensité et à s'élever ainsi dans la conscience au plus haut degré de clarté possible. Il y a dans cette opinion une part de vérité qui ressort de notre analyse précédente. D'abord il est certain que l'idée, par cela seul qu'elle est, tend à subsister et à s'accroître ; nous ajoutons même, pour notre part, qu'elle tend à se réaliser au dehors comme au dedans, par le mouvement et l'action extérieure comme par l'attention intérieure. Mais est-il vrai de soutenir avec Herbart que la tendance tout intellectuelle de l'idée à la clarté précède l'appétition et soit la cause de l'appétition même ? Ce que l'enfant désire, est-ce simplement la représentation claire et complète du jeu pour cette représentation même, ou n'est-ce pas la plénitude du plaisir attaché au jeu ? Assurément, dans le seul fait de penser, par exemple de penser au jeu, il y a une activité qui tend à se maintenir contre les obstacles, mais n'est-ce pas ici une conséquence toute secondaire, résultant de cette loi que l'activité, en s'exerçant, en prenant conscience de soi, prend aussi *ipso facto* jouissance de soi, et par cela même tend à se maintenir ? Ce n'est encore là que la tendance à penser pour penser, pour le plaisir de penser. Mais le désir complet n'est pas purement intellectuel, il ne suffit pas qu'une idée quelconque s'élève dans la conscience pour être vraiment elle-même désirée. Telle idée qui a fait une profonde impression sur nous, idée pénible, effrayante même, peut s'imposer de plus en plus, monter au premier rang dans notre conscience : cette obsession, cette idée fixe, quoique enveloppant encore en elle-même une certaine appétition cor-

Digitized by Google

rélative à toute activité, n'est cependant pas vraiment le désir. Le désir suppose une sorte de consentement plus ou moins complet à l'idée, un accord de l'idée avec l'ensemble de nos tendances, par conséquent une certaine activité antérieure qui, au lieu d'être un simple effet de l'idée, tend au contraire elle-même à la produire ou à la maintenir, et à la réaliser au dehors par des mouvements. Toute idée peut donc avoir une double force, 1° une force comme acte de représentation, qui fait qu'elle tend à croître par cela seul qu'elle est, car toute représentation comme telle, même d'un objet pénible, est un exercice d'activité intellectuelle tendant à se maintenir; 2° une force comme sentiment, comme dépression ou surcroît de notre activité totale, non plus seulement de notre activité intellectuelle. Ces deux forces de l'idée peuvent être en opposition : une idée peut tendre à être maintenue comme pensée et à être supprimée comme sentiment. Quand les deux forces de l'idée coïncident, il y a à la fois attention croissante à l'idée et désir croissant de réaliser l'idée.

Le vieux dicton philosophique sur le désir, *nihil appetimus nisi sub specie boni,* n'est applicable qu'au désir produit par l'anticipation d'un plaisir dans notre pensée; mais ce désir né de l'idée n'est pas le désir primitif, le *penchant*. Primitivement, nous ne désirons pas les choses parce qu'elles sont conçues bonnes ou agréables en elles-mêmes, indépendamment de notre désir, mais nous les concevons bonnes et agréables, comme dit Spinoza, parce que nous les désirons. En effet, peut-on dire, dans l'acte même de désirer, elles se trouvent mises en rapport par la représentation avec notre malaise présent ou notre plaisir présent, et alors seulement elles se font connaître à nous comme une dissolution de ce malaise, comme une augmentation de ce plaisir. Souvent même le plaisir est secondaire, et on n'y songe pas tout d'abord : il y a simplement un effort accompagné de peine, puis un objet ou un ensemble de mouvements qui se révèle comme changeant la peine en plaisir ; plus tard, nous pourrons désirer l'objet en tant que causant du plaisir, mais c'est toujours la relation de l'objet à notre activité antécédente qui l'a

Digitized by Google

rendu *bon* pour nous. Au lieu de dire : *nihil appetimus nisi sub specie boni*, il faut dire : *nihil appetimus nisi sub* sensu *boni aut mali, sub dolore aut voluptate.*

Mais, de ce que nous ne désirons pas l'objet en lui-même et pour lui-même, il n'en résulte pas que nous désirions simplement *la représentation dans sa pleine mesure d'intensité* (1). Nous ne désirons cette intensité de représentation ou de conscience que parce qu'elle se trouve être une intensité d'action et de *jouissance actuelle* ; dans le cas contraire, nous faisons effort pour éloigner la représentation et l'obscurcir.

La théorie de Wundt, tout en s'écartant de Herbart et de Volkmann, reste encore à moitié chemin. Pour Wundt, le désir réside dans l'activité de l'aperception qui, spontanément, maintient une représentation au point visuel de la conscience : il est la réaction de l'attention aperceptive. Selon nous, l'aperception et l'attention ne sont au contraire que des dérivés : nous ne désirons pas parce que nous faisons attention ; nous faisons attention parce que nous désirons. C'est l'*appétition* produite par le sentiment présent de malaise ou de bien-être qui détermine la direction de notre attention et de notre aperception (2).

(1) Volkmann.
(2) Voir plus loin le chapitre consacré à l'aperception.

Digitized by Google

Digitized by Google

II

ORIGINE DES PREMIERS MOUVEMENTS APPÉTITIFS

I.—Le plus simple des mouvements faits avec une *intention* définie doit avoir été précédé par un mouvement plus simple encore; car un mouvement intentionnel défini présuppose l'*idée* de ce mouvement même avant sa *réalisation* actuelle; l'idée, à son tour, présuppose un mouvement antérieur dont elle est le résidu mental. Comment sortir de ce cercle? Il n'y a que quatre hypothèses possibles : 1° l'explication du premier mouvement par un pur mécanisme, non précédé d'un sentiment de peine ou de plaisir (Spencer); 2° l'explication par le mouvement spontané (Bain); 3° l'explication par le mouvement *expressif* (James Ward); enfin 4° l'explication par le mouvement appétitif non défini, précédant le mouvement appétitif défini. Les trois premières explications représentent une partie de la vérité; la quatrième, qui est la nôtre, nous paraît être la plus fondamentale. Il se produit certainement dans l'être animé, surtout dans un être de constitution très élémentaire, des mouvements explicables par une pure transmission mécanique, par une simple réflexion de mouvements; mais il est probable que, dès le début, ces mouvements sont accompagnés d'un état de conscience sourde, l'animal étant *sensible;* et comme cet état de conscience a un *ton* agréable ou pénible, on ne comprendrait pas que, du côté psychique, manquât une *réaction* à l'égard du plaisir ou de la douleur. Le mécanisme doit, à l'origine, envelopper les germes du mental, puisqu'une combinaison de facteurs excluant ces germes et purement mécaniques n'aboutirait jamais à en faire sortir le mental. Quant à l'activité *spontanée* dont parle Bain, elle est toute

Digitized by Google

relative : elle désigne de la force emmagasinée, un ensemble de forces de tension, qui demandent nécessairement à se décharger sous les excitations vagues venues des profondeurs de l'organisme. Cette tension des forces emmagasinées est accompagnée, du côté mental, d'un sourd sentiment de plénitude, qui a tout ensemble son agrément et son malaise. Avant les enseignements mêmes de l'expérience, nous tendons à déployer notre activité motrice sans objet. Ce sont probablement les sensations d'*innervation*, accompagnées par celles de *contraction musculaire*, qui donnent à cette tension de l'activité son caractère sensitif d'*inquiétude* et de *besoin d'agir*. C'est seulement par le passage à un degré de conscience plus élevé que l'impulsion primitive, qui tendait à s'exercer pour s'exercer, à se décharger pour se décharger, comme fait la force accumulée, devient un désir conscient de sa direction et de son but.

James Ward, développant une hypothèse que Bain avait exprimée, puis finalement rejetée, considère les mouvements appétitifs et intentionnels comme une différenciation et une évolution des mouvements primitifs et immédiats *d'expression*. A notre avis, il y a déjà appétition dès le premier mouvement, et avant la diffusion expressive. Cette appétition n'est pas encore définie sous le rapport de la direction des mouvements dans l'espace, mais elle est déjà définie sous ce rapport qu'elle est une tendance à supprimer la peine et à conserver le plaisir, sans savoir encore comment et par quel mouvement précis, sans même avoir besoin de *se représenter* d'avance cette suppression de peine ou cette conservation de plaisir. L'être qui souffre veut immédiatement ne pas souffrir, et immédiatement il réagit; cette réaction, immédiatement, produit un mouvement *répulsif*. Après cela, une fois le branle donné, le mouvement devient ce qu'il peut, selon les organes où il se répercute par *diffusion mécanique*. Cette diffusion mécanique est l'*expression*. Plus tard, parmi les mouvements nombreux ainsi produits en tous sens, les mouvements efficaces et utiles pour le soulagement de la peine ou l'augmentation du plaisir se feront trier par l'*attention*, et finalement par l'*in-*

Digitized by Google

tention; mais l'intention *générale* de ne pas souffrir et de jouir existait dès le début. C'est donc bien le mouvement appétitif, sans *idée* de plaisir et de douleur futures, mais sous l'influence d'une peine ou d'un plaisir *présents*, qui est le premier de tous les mouvements attribuables à l'animal et non purement mécaniques. J. Ward lui-même se contredit presque à la fin. En effet, il reconnaît que, « les plus primordiales *expressions* de la peine semblent n'être qu'autant d'*efforts* pour échapper à la cause de cette peine ; elles contiennent au moins le dessein aveugle d'échapper à un mal défini (1). » N'est-ce pas là une description du mouvement *appétitif*, non pas seulement expressif? N'est-ce pas là reconnaître de l'effort et du vouloir dans le premier branle donné à l'organisme en réponse à la douleur? Nous verrons plus loin que l'*expression* des émotions est, en définitive, l'expression des *appétitions* mêmes qui y répondent; d'où il suit que tout mouvement expressif présuppose un mouvement appétitif.

II. — L'appétit ajoute à la sélection mécanique la sélection mentale et, par là, il est un des facteurs essentiels de l'évolution, un facteur trop négligé par Darwin et par Spencer lui-même. La sélection naturelle et mécanique a pour premier caractère d'agir sur un ensemble d'individus, non dans un seul individu ; elle suppose un certain nombre d'organismes donnés en un milieu donné; d'où résulte ce problème : lesquels survivront et se propageront? Alors se produit un triage tout mécanique et dû au hasard, c'est-à-dire à la nécessité. Voici, par exemple, des vers et chenilles de diverses couleurs qui sont dans la verdure : celles dont la couleur se trouvera trancher plus sur le fond vert seront aperçues des oiseaux et dévorées ; celles qui auront par hasard une nuance rapprochée du vert se confondront avec le feuillage et seront épargnées. Résultat : il ne restera plus à la fin que les chenilles vertes, — et Fénelon admirera la Providence qui leur a donné la couleur la plus propre à les conserver. Au contraire, certaines fleurs éclatantes, aperçues de loin par les frê-

(1) *Psych.*, p. 73.

Digitized by Google

lons ou les abeilles, seront par eux visitées, et leur pollen, reporté ailleurs par abeilles et frêlons, assurera la fécondité de leur espèce avec sa survivance. Multiplicité d'individus comme base de la loterie, coups de dé heureux dus au hasard, telles sont donc bien les deux conditions caractéristiques de la sélection naturelle.

La sélection mentale, au contraire, s'exerce au sein d'*un même individu* organisé, qui fait une série d'*essais*, les uns heureux et les autres malheureux, sous l'impulsion de l'*appétit* inhérent à la vie même. Nous avons ici, simultanément, l'appétit vital et un ensemble de mouvements organiques qui en est le corrélatif. En outre, il est essentiel que l'appétition vitale puisse prendre spontanément *conscience* de soi sous les deux formes du *plaisir* et de la *douleur;* bref, nous avons besoin des trois moments du processus appétitif. Voici alors ce qui se passera. Un animal, sous l'influence des forces de tension accumulées dans son système nerveux, fait des mouvements en tous sens, sans aucune espèce de but; il éprouve un sentiment d'aise, de plaisir même : le résultat sera la continuation de mouvements semblables, généraux et mêlés ensemble, non intentionnels. Il n'y aura encore aucune *sélection*, aucun triage de mouvements, car pourquoi *tel* mouvement particulier se détacherait-il d'un *ensemble* qui, étant agréable, tend comme tel à continuer sous la même forme confuse et non différenciée ? Tel est donc le premier moment, où les mouvements généraux ne font que multiplier en quelque sorte le plaisir général. Supposons maintenant que, parmi les divers mouvements spontanés, il y en ait un qui produise un contact douloureux, comme quand on heurte une pierre ou quand on touche une plante épineuse. Ce mouvement sera arrêté du coup. Voilà donc un premier triage, une première sélection. Nous pouvons admettre cette loi de Bain et de James Ward : « Un mouvement pénible tend, par l'intermédiaire de la peine, à sa propre suppression. » C'est là le premier germe de la finalité appétitive, le premier but distinct qu'un animal a poursuivi avec une conscience plus ou moins vague. C'est, en d'autres termes, la première différenciation du vouloir-vivre, un *arrêt*, un *recul*, une con-

Digitized by Google

centration sur un point succédant à l'expansion générale des mouvements ; c'est, au sens étymologique, l'*aversion*. James Ward remarque avec raison que ce résultat suspensif produit par la peine sert à ce qu'on pourrait appeler l'éducation intérieure de l'animal, mais qu'il ne lui apprend encore que fort peu de chose sur le dehors et qu'il sert peu à étendre les relations de l'individu avec son milieu. A un troisième moment, la sélection fait de nouveaux progrès. Quand l'animal souffre, il accomplit des mouvements irréguliers, souvent même en conflit l'un avec l'autre. Parmi ces mouvements, il peut s'en trouver un qui ait la chance d'éloigner la *cause* même de la douleur. C'est le dernier d'une série d'essais désordonnés et irréfléchis. Il est clair que ce mouvement, en supprimant la peine, supprimera l'attention attachée antérieurement à la peine; cette attention, devenue libre, ne pourra pas ne pas se fixer sur le mouvement même qui a introduit du nouveau dans la conscience. De là une association établie dans la mémoire entre le mal et le remède. Les mouvements sont moins nombreux et diffus quand le mal reparaît; le mouvement seul efficace devient plus distinct et est trié par sélection. Dès que la douleur revient, ce mouvement se produit et, cette fois, pour l'écarter; au mouvement spontané succède ainsi le mouvement volontaire, sans qu'il y ait d'ailleurs un déterminisme moindre dans un cas que dans l'autre.

III. — Spencer dit que tous les changements psychiques sont *organiquement* déterminés. — Oui, sans doute, peut-on lui répondre, tous les changements psychiques sont organiquement déterminés en tant qu'ils ont tous des concomitants organiques; mais, d'autre part, aucun changement psychique n'est organiquement déterminé, en ce sens que les événements physiques et les événements psychiques n'ont point, pour nous, de facteurs communs. Aucune formule de mécanique ou de physiologie ne fera comprendre pourquoi je jouis, souffre, désire; tout, dans ma jouissance et ma souffrance, ou dans mon appétition, n'est donc pas déterminé par des facteurs purement mécaniques. C'est ce qui fait qu'on ne peut pas expliquer l'appétition sensible par

Digitized by Google

des complications purement mécaniques d'actes réflexes. Les sensations ont ce caractère qu'elles entrent, comme on l'a dit, *ex abrupto*, dans la conscience (1) : elles sont *pour nous* un commencement, un bout de série, et nous ne pouvons leur assigner des antécédents psychiques. Au moment où un éclair jaillit de la nue, nous avons beau regarder dans notre conscience, nous n'y trouvons rien qui explique pourquoi nous avons la sensation de lumière soudaine. C'est précisément pour cela que nous objectivons les sensations, que nous prolongeons hors de notre conscience la série qui y fait irruption tout d'un coup. Au contraire, les mouvements qui suivent une représentation, une émotion et une appétition, ont des antécédents psychiques assignables ; et même ils ne peuvent recevoir une explication *adéquate* sans l'introduction des éléments psychiques. On nous dit bien que, si nous ne souffrions pas, si nous ne jouissions pas, nous accomplirions les mêmes mouvements, que nous retirerions les doigts de la flamme, même si nous n'éprouvions pas la douleur de la brûlure, — pourquoi pas si nous éprouvions du plaisir à être brûlé ? — On nous dit cela, mais les mouvements ont beau être explicables mécaniquement par des mouvements antérieurs, cette explication mécanique laisse en dehors la représentation, l'émotion, l'appétition, la motion même. Or, ce qui est à expliquer pour le psychologue, ce n'est pas un mouvement comme celui d'une horloge insensible, c'est un mouvement vital et appétitif, qui se sent lui-même et se rend compte de lui-même à lui-même. Puisqu'il y a nécessairement des facteurs psychiques dans le problème, c'est que ces facteurs ont un rôle effectif dans le résultat concret, dans la *réalité* philosophiquement considérée. « Le rugissement du lion, a-t-on dit, qui rassemble les chacals, disperse les moutons. » D'où vient une telle diversité de mouvements avec la même sensation pour point de départ ? On peut à coup sûr répondre que l'effet mécanique consécutif de la sensation n'est pas le même dans les divers cerveaux, que ce qui produit un orage dans l'un laisse

(1) James Ward, *ibid.*, p. 42.

Digitized by Google

l'autre calme. Mais cette explication, mécaniquement suffisante, n'est cependant pas adéquate à la réalité, ni *métaphysiquement* suffisante, puisque, si les mouvements se suffisaient à eux-mêmes dans la réalité, il n'y aurait pas de sensations, ni de plaisirs, ni de pensées, ni d'appétitions. Une explication complète doit donc, encore une fois, embrasser les facteurs psychiques en même temps que les rapports mécaniques (1). Même au point de vue de l'évolution, nous avons montré qu'on ne peut se contenter de la sélection par « heureux accidents »; il faut faire intervenir la sélection cérébrale et mentale qui a lieu au sein d'un individu donné, et qui provient de ce que, dans la multitude des sensations que l'individu éprouve, il y en a seulement *un petit nombre* qui occasionnent des *émotions* de peine ou de plaisir assez distinctes pour devenir des objets possibles d'*appétition* déterminée. De là résulte le triage associant *tels* mouvements *à telle* sensation qui nous intéresse par tel *plaisir* ou telle *peine*.

IV. — Il faut, en définitive, admettre sous le désir intentionnel et conscient de son objet une activité plus profonde et plus fondamentale qui s'exerce sans *se représenter* encore le résultat de son action. Elle agit parce qu'elle agit et pour agir. En agissant elle jouit plus ou moins vaguement d'elle-même. En agissant, elle rencontre aussi des obstacles qui ont pour résultat, avec l'effort et le travail, le commencement de la *peine*.

On peut donner à cette activité primordiale le nom de volonté, mais c'est une *volonté sujet* qui, à proprement parler, n'a pas encore d'*objet* et n'est point encore *représentative*. Elle n'enveloppe qu'une sourde conscience d'*agir*, un sourd *bien-être* attaché à l'action et un sourd *malaise* attaché à la limite de l'action. Au reste, nous ne pouvons avoir sur le fond des choses que des formules symboliques. Métaphysiquement, on ne comprend pas l'existence sans quelque action qui la manifeste, ni le plaisir ou la douleur sans une facilité ou difficulté dans cette action. D'autre part, comment et pourquoi agir si

(1) Voir nos *Principes d'une philosophie des idées-forces*.

Digitized by Google

on ne sent rien et si on n'a pas quelque conscience de ce qu'on sent, de ce qu'on fait, de ce qu'on produit? Nous arrivons donc à ce cercle : « Il faut agir pour sentir et penser, il faut sentir et penser pour agir. » Il n'y a d'autre moyen d'en sortir que d'admettre, dans l'être primordial, une unité immédiate de l'agir, du sentir et du penser.

Cette activité dont nous avons la conscience permanente au milieu même de nos changements, et qui fait que nous nous sentons vivre, nous ne pouvons nous la *représenter* elle-même sous une forme directe et distincte, qui lui soit adéquate; nous ne pouvons nous en faire une *image*, une *idée déterminée*. On en peut dire tout autant de l'être, de la vie, de la conscience, avec lesquels d'ailleurs l'action ne fait qu'un. Nous sommes certains de notre existence non comme d'une existence abstraite et générale, mais comme d'une existence réelle qui est présente à tous nos états successifs; et pourtant, nous ne pouvons nous *représenter* ce qu'est *être*. De même, nous sommes certains de vivre, mais essayez de vous représenter ce qu'est *vivre*. Nous sommes certains d'avoir conscience, mais essayez de vous représenter ce qu'est *avoir conscience*.

La critique du savoir découvre deux limites : ce qui est au delà de notre atteinte, et ce qui est trop près de nous pour être posé devant nous : « parce qu'on ne peut voir ses yeux, ce n'est pas une raison pour dire qu'on n'a pas d'yeux; » de même l'activité de la pensée ne peut se voir elle-même comme un objet. Ceux qui refusent l'activité à la conscience considérée dans sa totalité et dans son unité sont obligés d'attribuer l'activité à ses éléments, de dire que ces éléments « luttent » ensemble, qu'ils agissent et réagissent; il faut donc toujours, sous une forme ou sous une autre, admettre quelque part une activité. Il y a là un élément ultime qui est la limite de la connaissance proprement dite, c'est-à-dire de la représentation. C'est pour cette raison que l'existence même de cette activité a pu être niée; mais l'impossibilité de représenter sous la forme d'un état particulier ce qui est le fond commun de tous nos états, ne prouve nullement que l'activité n'existe point et même n'ait pas conscience de son existence. Ce

Digitized by Google

qui est vrai, c'est que la *notion abstraite et générale d'activité* n'exprime point une *faculté* réelle et distincte de ses actes concrets, une entité métaphysique. Mais ce qui est en question, ce n'est pas l'existence d'une *activité* comme faculté, c'est l'existence de l'*action* même, de l'action réelle, de l'*agir;* or, c'est cette action dont nous avons perpétuellement conscience dans tous nos états, quoique nous ne puissions, encore une fois, nous la *représenter*, c'est-à-dire l'imaginer sous la forme passive d'une sensation affaiblie. Le *sujet*, quelle qu'en soit la nature ultime, ne peut se saisir lui-même comme tel ou tel objet. De même pour l'activité primitive qui le constitue; le sujet est *présent* à lui-même, mais non *représenté* à lui-même; il a conscience, mais il n'a pas conscience de soi comme d'un *changement* particulier, ni comme d'un *état* particulier, quoiqu'il n'acquière la conscience distincte et claire de soi que dans des changements et des états offrant eux-mêmes distinction et clarté. Il est encore moins une *substance* cachée derrière les faits intérieurs; cette substance, loin de pouvoir être un sujet, serait encore un nouvel objet ajouté aux autres, et de plus un objet inconnaissable. On ne peut donc, en dernière analyse, concevoir le sujet voulant et pensant que comme une *action*.

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE QUATRIÈME

LES ÉMOTIONS PROPREMENT DITES. L'APPÉTIT COMME ORIGINE DES ÉMOTIONS ET DE LEURS SIGNES EXPRESSIFS

I. Nature des émotions proprement dites. — II. Expression des émotions. Explication biologique. — III. Explication physiologique de l'expression des émotions. — IV. Explication psychologique de l'expression des émotions. — V. Explication sociologique de l'expression des émotions. — VI. Interprétation des signes.

I

NATURE DES ÉMOTIONS PROPREMENT DITES

Le mot même d'émotion indique un mouvement de l'âme, *motus animi*, comme disaient les anciens, et l'émotion peut se définir un changement soudain apporté dans l'intensité, dans la vitesse et dans la direction des faits de conscience. Une insulte excite la colère, c'est-à-dire que certaines idées et sentiments d'honneur acquièrent tout d'un coup une extrême *intensité ;* une foule de pensées et d'images passent avec une *vitesse* extrême devant l'esprit, et il y a, comme disait Pascal, « précipitation de pensées » ; enfin la *direction* antérieure de notre volonté est brusquement modifiée et la volonté se porte tout entière à se défendre de l'insulteur. L'intensité d'une impression agréable ou pénible est bien la condition ordinaire de l'émotion, mais, à vrai dire, l'émotion proprement dite ne commence qu'avec la modification du *mouvement* des états de conscience, du cours de nos idées, de nos sentiments, de nos volitions : la

Digitized by Google

colère et la terreur, par exemple, agissent différemment sur le cours de la conscience. L'émotion est donc, en définitive, le changement soudain apporté par le sentiment au développement antérieur des états de conscience, à leur direction, à leur vitesse, à leur extension; elle est comme l'effet mécanique, et non statique, du plaisir et de la douleur dans le domaine mental. Il y a dans l'émotion un ouragan intérieur; en même temps il y a un ouragan nerveux. Aucun changement dans la conscience ne peut se produire sans des mouvements corporels qui le précèdent, l'accompagnent et le suivent; toute émotion, au lieu de borner ses effets perturbateurs à la succession des changements internes, les étend donc à la succession des mouvements externes : la colère agite la face, le cœur, les membres; la terreur produit des effets de paralysie. Le sentiment, étant ainsi cause de changements dans l'intensité, la durée et la direction, a une force mentale liée à une force mécanique, dont les effets s'étendent à l'espace.

Maintenent, au point de vue psychologique, quel est l'élément primitif des émotions? Est-ce le mouvement de la pensée qui explique celui de la volonté et de l'appétit, conséquemment l'émotion? Ou, au contraire, est-ce ici encore la volonté qui est le ressort primordial?

Certains psychologues ont cherché la première origine des émotions dans le domaine de l'*intelligence* et ont voulu les expliquer par un simple jeu d'idées. Le tort d'Herbart est de n'avoir vu dans la passion que son effet intellectuel. Pour lui, ce n'est pas l'émotion, par exemple la frayeur causée par une bête féroce, qui produit le mouvement précipité ou l'arrêt des représentations; c'est au contraire le mouvement des représentations, — perception de l'objet terrible, représentation soudaine des conséquences, idée de la défense immédiate, etc., — qui cause l'émotion. Herbart confond l'effet avec la cause.

Wundt, lui, reconnaît mieux la force de la volonté sous celle des idées, mais, nous l'avons vu, il place cette force uniquement dans l'attention, dans ce qu'il appelle l'*aperception*, c'est-à-dire la saisie des objets par l'intelligence. L'émotion n'est plus alors, selon lui, en son origine, que

Digitized by Google

l'effet produit par le sentiment sur l'attention (1). Aussi Wundt aboutit à faire de la surprise, comme Bain et Descartes, l'émotion fondamentale. « On peut, dit-il, regarder comme la forme la plus simple de l'émotion l'état qui se manifeste au dedans de nous à la perception d'une chose *inattendue*. » L'effet de la surprise, ajoute-t-il, est analogue à celui de l'effroi, et fait qu'on tressaille visiblement. Wundt en conclut que l'émotion élémentaire est la surprise, « qui se comporte, à l'égard des mouvements de l'âme plus complexes, à peu près comme le sentiment esthétique éveillé par une forme géométrique simple vis-à-vis de l'effet produit par une œuvre d'art. » Wundt aurait pu ajouter, dans le même sens, que la surprise est l'analogue intellectuel du *choc* mécanique avec ses effets d'élasticité bien connus.

Quelque part de vérité que renferme cette analyse psychologique, elle ne nous paraît point encore aboutir aux élémens véritables et primordiaux de l'émotion. Wundt ne s'est pas demandé si, au lieu de ramener l'effroi à une sorte de surprise, on ne pourrait pas ramener la surprise à une sorte d'effroi. En fait, chez les animaux inférieurs, l'étonnement n'est guère que de l'effroi, c'est-à-dire de l'*aversion*. L'être vivant ne vit pas d'abord pour penser : encore faut-il auparavant qu'il vive, *primo vivere*. Or des êtres qui n'auraient pas éprouvé des effets d'aversion ou d'inclination en présence des choses « inattendues » n'auraient pu vivre : il faut avant tout que leur volonté réagisse à l'égard des objets, soit pour s'en approcher, soit pour s'en écarter. Il s'ensuit que la réaction de l'appétit est la cause, non l'effet de la réaction intellectuelle appelée attention. Nous dirons dès lors, contrairement à Wundt, que la surprise est de l'effroi diminué, émoussé, contrebalancé, réduit à la sphère intellectuelle, de manière à paraître voisin de l'indifférence sensible ; mais, au fond, la surprise est encore un mouvement du désir et non de la pure pensée. A l'égard de l'*inconnu*, la volonté prend

(1) « L'aperception, dit-il, est la source psychologique des émotions ou mouvements de l'âme. » (*Psychologie physiologique*, traduction française.)

Digitized by Google

d'abord une attitude défensive et négative, commandée par les nécessités mêmes de la vie et de la lutte pour l'existence ; puis, selon les cas, elle continue de refuser ou, au contraire, elle accepte. Toute nouveauté brusque et non encore approfondie est tenue jusqu'à nouvel ordre pour un danger ; les animaux n'ont commencé par être ni des contemplateurs curieux de choses nouvelles, ni des novateurs, mais des conservateurs toujours tremblants devant l'inconnu. Nous ne pouvons donc considérer l'étonnement, avec Descartes, Bain et Wundt, comme l'émotion vraiment primitive. Descartes a beau dire : « L'étonnement est antérieur à toutes les autres passions, puisqu'il peut se produire avant que nous sachions aucunement si tel objet nous est convenable ou ne l'est pas ; » Descartes raisonne d'après les résultats présents de notre organisation très développée, devenue de plus en plus intellectuelle ; s'il avait connu la théorie de l'évolution, il eût compris qu'à l'origine l'étonnement dut être un mouvement de *défensive,* avec effort protecteur. Même aujourd'hui, l'étonnement conserve les caractères de l'effort intellectuel, de l'effort musculaire, enfin de l'émotion qui accompagne la crainte.

L'étude des effets physiques va d'ailleurs nous éclairer ici sur la nature des causes. L'étonnement se manifeste par les yeux ouverts, les sourcils élevés, la bouche ouverte, les mains levées. Si les yeux s'ouvrent, c'est qu'il font un effort pour mieux voir l'objet qui étonne ; un degré de plus, et l'ouverture des yeux marquera l'effroi. Si les sourcils s'élèvent, c'est qu'il est difficile de soulever entièrement les paupières sans élever en même temps les sourcils et plisser le front. Si la bouche est ouverte, c'est, en premier lieu, parce que le relâchement des muscles, dont a fui une partie de l'innervation nerveuse employée au cerveau, fait tomber la mâchoire par son propre poids; en second lieu, la bouche ouverte permet une inspiration profonde, nécessaire toutes les fois que nous avons quelque effort énergique à accomplir ; enfin elle rend plus facile l'inspiration même, qu'activent les battements du cœur sous l'influence de l'étonnement comme de la crainte. Le singe, qui respire plus aisément que nous par les

Digitized by Google

narines, n'entr'ouvre pas la bouche sous l'influence de l'étonnement, mais les autres signes subsistent. Quant au geste d'élever et d'étendre les mains en se renversant en arrière, Darwin en cherche l'explication dans son « principe d'antithèse » selon lequel une passion provoque, par contraste, les mouvements opposés à ceux de la passion contraire ; mais il nous semble que l'explication la plus simple est d'admettre que ce geste a pour but de se mettre en garde contre l'objet étonnant comme contre l'objet effrayant. Dans la *Cène* de Léonard de Vinci, l'étonnement est peint d'une manière admirable sur le visage des disciples, avec les nuances les plus diverses selon les caractères, au moment où ils entendent cette parole de Jésus : « L'un de vous me trahira ; » et toutes ces nuances sont en même temps celles de l'aversion et de la crainte.

De là on peut conclure que l'effet immédiat et premier des sentiments doit être cherché dans le domaine de l'activité et de la volonté : c'est tout d'abord le cours de l'impulsion volontaire et de l'appétit qui est modifié ; les perturbations ultérieures dans le cours des sentiments, des idées, des mouvements organiques, sont dérivées : elles sont le retentissement du trouble primitif en des sphères concentriques de plus en plus larges. Le *non* et le *oui* de l'intelligence, comme la fuite ou l'approche du corps, ne sont que des résultats du non et du oui de la volonté. Nous verrons que le signe même de dénégation et le signe d'affirmation sont des mouvements de la tête pour s'écarter de l'objet, on pour s'approcher de l'objet nutritif. Les émotions, en dernière analyse, sont donc des mouvements instinctifs de la volonté réagissant sous l'influence du plaisir ou de la douleur ; ces mouvements modifient, d'une part, le cours des idées, et ils se communiquent, d'autre part, aux organes où ils s'expriment.

Digitized by Google

Digitized by Google

II

EXPRESSION DES ÉMOTIONS. EXPLICATION BIOLOGIQUE

Diderot a dit : « Tout geste est une métaphore. » Il caractérisait ainsi avec exactitude cette traduction des sentiments en mouvements analogues qu'on appelle leur expression. Mais, si le langage naturel de la physionomie et des gestes est métaphorique, il ne faut pas croire pour cela qu'il se compose de symboles et d'images plus ou moins arbitraires, comme les figures de discours ou les signes conventionnels du langage humain. Non, c'est en vertu d'un déterminisme absolument nécessaire que tel phénomène intérieur se traduit par telle expression extérieure. Le temps est déjà loin où les psychologues admettaient une « faculté expressive » et une « faculté interprétative ». L'expression n'est plus considérée aujourd'hui comme un signe plus ou moins lointain qui pourrait se détacher du fait exprimé : c'est une partie intégrante de ce fait ou de son histoire, c'est un prolongement fatal des changements mêmes qui le constituent, comme le roulement du tonnerre est le prolongement du choc entre les nuages orageux. Darwin ayant demandé à un enfant de moins de quatre ans ce qu'il entendait par *être content*, l'enfant répondit : « cela veut dire *rire*, *babiller et embrasser ;* » ce jeune psychologue ne séparait point le sentiment de son expression. Un homme qui sait que sa vie est dans le plus grand danger et veut la sauver sera peut-être capable de dire, comme fit Louis XVI entouré d'une multitude furieuse : « Ai-je peur? tâtez mon pouls »; mais alors, remarque Darwin, il y a tension de la volonté contre l'émotion, et ce conflit interne s'exprime encore fidèlement dans le corps même par la tension

Digitized by Google

parallèle des muscles et par la tension corrélative du pouls. « De même, dit encore Darwin, il se peut qu'un homme nourrisse une haine violente contre un aure homme, mais on ne peut dire qu'il est actuellement *en fureur* que si cette haine agit sur son corps. » Les sentiments trop faibles pour produire au dehors une expression visible n'en ont pas moins leur expression à l'intérieur des organes. On peut comparer notre corps à une masse d'eau où les pierres qui tombent produisent toujours des ondulations, capables de s'étendre indéfiniment; si le choc a été trop petit, les ondes visibles du centre, en s'écartant et en s'agrandissant, finissent par devenir invisibles; un spectateur éloigné aperçoit à peine un vague tressaillement ou croit même que rien n'a troublé l'eau tranquille. Nous ne devons donc pas, comme les anciens psychologues, placer dans deux mondes séparés les changements psychologiques et les mouvements physiologiques où ils se réalisent, où ils se prolongent, où ils s'expriment. Les artistes, de leur côté, ont besoin de comprendre ce qu'il y a de naturel et de nécessaire dans toutes ces attitudes et tous ces mouvements qu'ils ont à saisir et à reproduire. « La science étudie d'abord, disait Léonard de Vinci, puis vient l'art, né de cette science (1). »

Pour rendre compte du déterminisme réciproque qui lie les sentiments intérieurs aux mouvements extérieurs, on peut employer trois procédés principaux d'explication : par la biologie, par la physiologie, par la psychologie individuelle et sociale. Darwin emprunte surtout ses explications à la biologie, à l'évolution graduelle des organismes luttant pour la vie; en effet, il explique la plupart des mouvements expressifs par des habitudes primitivement utiles qui, grâce à la sélection naturelle, sont devenues héréditaires et organiques. Mosso et Warner,

(1) Il est curieux de comparer les descriptions vagues et oratoires du peintre aimé de Louis XIV, Lebrun, dans ses *Expressions des passions de l'âme*, avec les descriptions précises et scientifiques de Camper, de Bell, de Darwin, de Warner. Ce dernier montre d'ailleurs quelle connaissance approfondie et scientifique des organes avaient déjà les grands artistes de l'antiquité et de la renaissance, comme Léonard lui-même.

Digitized by Google

se plaçant à un autre point de vue, ont montré qu'il y a des limites physiologiques et mécaniques à cette influence de la sélection et du milieu, qu'il y a des nécessités internes indépendantes de l'utilité extérieure; et c'est à la physiologie, selon eux, qu'il appartient de déterminer ces limites. Mais, ajouterons-nous à notre tour, le philosophe ne doit-il pas maintenir, dans la question des signes, un troisième point de vue, plus intérieur encore, proprement psychologique et sociologique? Ne doit-il pas expliquer par les lois même de la conscience, soit individuelle, soit collective, ces faits d'expression qui sont précisément la continuation du mental dans le physique et du physique dans le mental? Toute expression des sentiments a, par définition même, un côté psychologique et, qui plus est, social : il n'y a, en effet, *expression* véritable que s'il y a *interprétation* possible des mouvements par d'autres êtres formant avec le premier une société. L'expression de la peur, traduction du mental en mécanique chez un être vivant, aboutit à la retraduction du mécanique en mental par un autre être vivant qui la ressent à son tour : il existe donc ici comme un circuit social. Le langage de la passion est éminemment communicatif et, comme dit Mantegazza, « apostolique ». Un geste de l'olympien Goethe suffit un jour à calmer, dans un théâtre, le tumulte de la foule. Allons plus loin. Chaque organisme vivant est lui-même une société d'organismes plus élémentaires. Il y a donc lieu de se demander si le fait de *communication sociale* ne commence pas dans l'organisme même avant de s'étendre à des organismes analogues; s'il n'y a pas déjà une solidarité à la fois mécanique et mentale entre les parties associées d'un même organisme, — cerveau, cœur, muscles du visage, — avant que la passion ait rayonné d'un organisme à l'autre. Toutes les parties d'un violon ne doivent-elles pas d'abord vibrer ensemble sous l'archet avant de communiquer des vibrations similaires aux autres violons immobiles, mais accordés sur le même ton?

Selon nous, c'est en effet cette loi psychologique et sociologique de solidarité ou de sympathie qui régit et explique tous les faits d'expression. Il ne nous semble pas

Digitized by Google

qu'elle ait été assez mise en lumière, et nous nous proposons d'y insister. Mais examinons auparavant jusqu'où s'étendent les explications ordinaires, empruntées aux deux domaines de la biologie et de la physiologie.

Le principe biologique qui, selon Darwin, explique l'expression des émotions, c'est l'hérédité des habitudes. D'abord utiles pour l'entretien ou la défense de la vie, certains mouvements se sont conservés alors même qu'ils n'avaient plus d'utilité immédiate. Laura Bridgman, quoique aveugle, sourde et muette, presque privée du goût et de l'odorat, fait des gestes instinctifs, penche la tête pour affirmer, la secoue latéralement pour nier; elle hausse les épaules, etc. La plupart de nos gestes sont ainsi des habitudes héréditaires. Les signes de l'affirmation et de la négation, en particulier, semblent venir de ce que l'enfant, pour rejeter la nourriture dont il ne veut pas, par exemple pour refuser le sein de sa mère, secoue latéralement la tête; au contraire, pour prendre le sein de sa mère ou la nourriture qu'on lui offre, il penche la tête en avant; ces mêmes gestes, étendus à toute négation et à toute affirmation, sont devenus héréditaires et instinctifs chez un grand nombre de races. L'acte de serrer les poings et de montrer les dents a été primitivement volontaire au moment de combattre l'ennemi ou pour le défier; puis cet acte s'est associé peu à peu au sentiment de la colère et est devenu machinal; enfin il s'est transmis par hérédité, et aujourd'hui encore nous serrons les poings dans la colère, même si l'ennemi est absent. Un des exemples les plus frappants de l'hérédité est l'action de découvrir la canine d'un seul côté de la bouche, comme font les chiens qui découvrent la canine voisine de leur ennemi. Chez l'homme, ce mouvement, joint à l'inclinaison de la tête en arrière, marque le ricanement de défi ou de souverain mépris, quoique nous n'ayons plus l'intention d'attaquer l'ennemi à coup de dents.

Quelque étendus que soient réellement les effets de l'hérédité, on peut reprocher à Darwin d'avoir fait la part trop grande aux causes extérieures, à la sélection et au milieu. C'est dans les tissus mêmes de l'organisme, dans les intimes propriétés de la substance vivante, qu'on doit

Digitized by Google

avant tout chercher les raisons mécaniques et physiologiques des phénomènes d'expression. Par exemple, les disciples de Darwin ont représenté la contraction des sourcils comme un mouvement que les animaux trouvèrent originairement avantageux dans le combat et qui fut pour cela préservé par la sélection naturelle. Mais, demande avec raison Mosso, si un avantage aussi léger que la contraction des sourcils a pu produire par sélection un appareil musculaire compliqué, comment expliquer que cette même sélection naturelle n'ait point trouvé un remède au désavantage bien plus sérieux que produit, dans la crainte, la dilatation de la pupille avec obscurcissement de la vue (1)? La vraie explication de ces faits, selon Mosso, est toute physiologique. Dans l'organisme, il y a une hiérarchie de parties et de fonctions; parmi les diverses parties, le système nerveux est prépondérant : la circulation doit donc être réglée de manière à fournir aux centres nerveux, lorsque leur substance s'use et se dépense pour une cause quelconque, une quantité suffisante de sang nourricier. C'est cette condition organique qui entraîne avec elle des désavantages accidentels. Ainsi, durant une forte émotion comme la crainte, il y a usure de substance dans le cerveau : selon les lois physiologiques, le sang se trouve alors appelé de la périphérie au cerveau; les vaisseaux de l'œil et en particulier de l'iris se contractent, la pupille se dilate, et enfin, par une conséquence nécessaire, la clarté de la vision est notablement empêchée. Quant au mouvement de contraction des sourcils, il est lié physiologiquement aux « mouvements de l'attention » requis pour apercevoir un objet le plus distinctement possible. Ces mouvements se sont associés ensuite avec ceux de l'*effort* en général, et, de là,

(1) La paralysie produite par la peur, ou la *cataplexie*, n'est pas non plus un phénomène « utile ». Quand on pousse un long cri dans l'oreille d'une poule, elle tombe comme morte, et si on place son cou sous son aile, elle demeure longtemps immobile. Le regard du serpent fascine l'oiseau, et cette fascination est nuisible : « Il y a aussi, dit Mosso, des serpents qui demeurent raidis par la peur quand on leur comprime la tête, comme on raconte que fit Moïse devant Pharaon. » Kircher et Royer ont fait de nombreuses expériences analogues.

Digitized by Google

avec les émotions où la peine entre comme élément. Voilà pourquoi nous contractons les sourcils dans la lutte et dans la douleur. On voit la nécessité, pour expliquer le langage des sentiments, de subordonner le point de vue biologique de l'évolution aux lois de la physiologie. Passons donc à ce second ordre d'explications, pour en marquer l'étendue et les limites.

Digitized by Google

III

EXPLICATIONS PHYSIOLOGIQUES DE L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS

Au point de vue physiologique, la loi qui unit l'émotion à ses signes extérieurs est la même qui régit toutes les manifestations de la vie et de la force : c'est l'équivalence des mouvements. A un moment donné, la quantité de force nerveuse qui correspond à l'état de conscience appelé sensation doit nécessairement se dépenser de quelque manière et engendrer quelque part une manifestation équivalente de force. La force dépensée, à son tour, peut suivre trois voies différentes. Tantôt l'excitation nerveuse se transforme simplement en mouvements cérébraux, corrélatifs d'une agitation de l'esprit; c'est ce qui a lieu, par exemple, quand un enfant écoute un récit qui l'intéresse et l'émeut. Tantôt l'excitation nerveuse se transforme en mouvements des viscères et suit les nerfs ganglionnaires; par exemple, des pensées agréables aident la digestion; la peur peut frapper d'inertie les nerfs de l'intestin, particulièrement les vaso-moteurs, et amener une affluence de produits liquides dans le tube intestinal; le cœur bat plus vite dans l'émotion ou parfois s'arrête, et cette influence a lieu par l'intermédiaire des nerfs pneumo-gastriques. Tantôt enfin l'excitation nerveuse, suivant les nerfs moteurs, se transforme en mouvements des muscles, qui deviennent alors les signes les plus extérieurs et les plus visibles de l'émotion : une brûlure au doigt contracte les traits du visage; une vive joie ou une vive inquiétude nous fait nous agiter, parler, aller et venir. En un mot, la décharge nerveuse suit ou les nerfs cérébraux, ou les nerfs ganglionnaires, ou les nerfs moteurs, ou les trois canaux à la fois dans des proportions diverses. Ordinairement,

Digitized by Google

chacun de ces canaux s'alimente aux dépens des autres. Quand la colère est concentrée, l'agitation des muscles diminue; quand nous dépensons notre excès d'agitation en mouvements extérieurs, en gestes, en allées et venues, en larmes et plaintes, l'agitation cérébrale se trouve par cela même diminuée. Ces phénomènes de diversion ne sont que des cas particuliers de la conservation de la force et de la propagation du mouvement (1).

Quelquefois cette propagation aboutit à une véritable métamorphose : on voit alors se manifester une loi étudiée par Wundt, placée même par lui au premier rang, mais qui n'est, à notre avis, qu'une conséquence particulière de la loi d'équivalence. Les émotions très violentes, par la réaction qu'elles produisent sur les parties centrales de l'innervation, entraînent une *paralysie* subite de nombreux groupes musculaires; les faibles ébranlements de la sensibilité, au contraire, produisent une *surexcitation* qui n'est que plus tard remplacée par l'épuisement. C'est ce que Wundt appelle la loi de la *métamorphose de l'action nerveuse*. Il en résulte des effets de balancement et de compensation qui, selon nous, ne sont toujours qu'une application de la loi d'équivalence entre les mouvements. Prenons pour exemple la rougeur du visage. Darwin, on le sait, l'explique par l'attention qu'on porte sur son visage lorsqu'on a l'idée qu'un autre vous regarde : c'est cette attention qui appellerait le sang sur le visage même. L'explication est peu plausible, d'autant que les oreilles des lapins, qui n'en pensent pas si long, rougissent elles-mêmes sous l'influence de l'émotion. Il est bien plus raisonnable d'admettre, avec Wundt, que toute émotion, excitant vivement le cœur, produit dans les vaisseaux de la tête une réaction due à l'accélération des battements cardiaques. La rougeur est causée par un relâchement momentané de l'innervation vaso-motrice, *phénomène compensateur* qui accompagne l'émotion cardiaque. Il y a là une série de métamorphoses nécessaires.

(1) Voir Spencer, sur *la Physiologie du rire*, Essais, tome Ier, p. 297 et suiv. de la traduction Burdeau.

Digitized by Google

Les explications physiologiques de Mosso rentrent le plus souvent dans la loi de Wundt et, à plus forte raison, dans la loi plus générale de l'équivalence des forces. C'est surtout le système musculaire et la circulation du sang que Mosso a étudiés. Il a montré que la moindre excitation cérébrale fait affluer le sang au cerveau, et que, pendant le travail intellectuel, cet afflux du sang est assez grand pour diminuer le volume du bras plongé dans l'eau. Il a pu observer directement la circulation du sang chez trois sujets dont le crâne avait été partiellement détruit : qu'un étranger entre, qu'un bruit inattendu se produise, le pouls cérébral s'élève immédiatement. Sous l'influence de la peur, le sang reflue aux extrémités, à ce point qu'une bague ne puisse plus alors sortir du doigt. On sait que Mosso a appliqué ingénieusement la balance même à l'étude de la circulation. Un homme est couché de son long dans une caisse en bois disposée comme une balance et en équilibre sur un couteau d'acier; des appareils marquent le tracé du pouls pour les pieds et les mains, ainsi que les changements de volume subis par ces organes. Lorsque la balance et l'homme qu'elle renferme sont tous les deux en équilibre et en repos, on adresse à l'homme la parole : aussitôt, par le seul effet de l'excitation reçue et de l'attention qui y répond, la balance oscille et s'incline vers la tête, devenue plus pesante, tandis que les vaisseaux se contractent dans les extrémités inférieures, devenues plus légères. S'il y a une émotion un peu plus violente, l'inclinaison de la balance du côté de la tête peut persister de cinq à dix minutes. Un littérateur, ami de Mosso, étant venu assister à ces expériences, Mosso lui demanda d'abord de lire un livre italien, puis de traduire à l'improviste un passage d'Homère : on constata aussitôt d'importantes modifications dans la forme du pouls. En somme, c'est le système réparateur et nutritif qui intervient toutes les fois qu'une dépense d'énergie a lieu dans quelque centre nerveux, et qui s'efforce de compenser ainsi la dépense par l'apport des matériaux contenus dans le sang. De là ces effets de bascule qui se produisent dans toutes les émotions et qui résultent de leur propagation à tous les grands appareils de l'organisme.

Digitized by Google

Warner, lui, a soigneusement étudié les effets produits par les émotions sur la nutrition, ce qu'il appelle les signes *trophiques*. Les maladies qui modifient la nutrition modifient aussi le système nerveux, le rendent plus irritable. L'enfant mal nourri a souvent ce que les médecins appellent la *main nerveuse*, c'est-à-dire agitée de perpétuels tressaillements ; une nutrition encore plus mauvaise peut aboutir à la *chorée*. Les plantes mêmes nous fournissent des exemples de cette irritabilité excessive due à une nutrition imparfaite. Des sensitives furent semées les unes dans du sable pur, les autres dans de la terre végétale mêlée de sable en diverses proportions. Les premières, qui ne pouvaient se nourrir que par l'air, devinrent languissantes et bientôt moururent : elles avaient une extrême sensibilité au moindre attouchement; un souffle, le plus léger mouvement du pot où elles avaient grandi, faisait s'abaisser leur feuillage. Celles qui n'avaient qu'un tiers ou deux de terre végétale furent encore irritables, quoique à un degré moindre, et ne purent fleurir. Celles qui avaient de la terre végétale pure finirent par être robustes et presque insensibles : un coup de baguette sur leur feuillage le faisait bien se replier, mais il se redressait presque aussitôt.

Outre l'excitation générale des centres cérébraux, des nerfs ganglionnaires, de la circulation et de la nutrition, l'émotion produit une excitation également générale des nerfs moteurs et des muscles. Selon Spencer, cette excitation du système musculaire serait proportionnelle à l'*intensité* du sentiment, quelle qu'en fût d'ailleurs la nature : une forte joie comme une forte douleur met en branle le corps entier. De plus, ajoute Spencer, la force de la passion affecte les muscles en raison inverse de leur grosseur et du poids des parties auxquelles ils sont attachés. Chez le chien, chez le chat, la mobilité de la queue la rend capable de fournir, dès l'origine, l'indication du sentiment naissant; la plus ou moins grande élévation de la queue est un signe de plaisir, les battements qu'elle exécute de côté sont un signe d'inquiétude. Chez l'homme, les muscles de la face sont relativement petits et très mobiles : c'est pour cette raison que la

Digitized by Google

figure est le meilleur indice du degré d'intensité dans le sentiment. Mosso objecte, il est vrai; que nous avons dans l'oreille et ailleurs de très petits muscles qui ne prennent aucune part à l'expression, bien que chez eux la résistance à vaincre soit très faible; mais cette objection ne nous semble point décisive. Les muscles de l'oreille n'ont point conservé chez l'homme, faute d'usage sans doute, la mobilité qu'ils ont chez les animaux, auxquels ils sont d'une grande utilité. Chez le cheval, le renversement des oreilles est une marque d'irritation : gare aux ruades.

Le vrai défaut de la théorie exposée par Spencer, c'est qu'elle est trop purement physiologique : il n'a pas tenu compte des effets différents produits par le caractère agréable ou pénible des émotions. D'après lui, l'énergie du sentiment, quelle qu'en soit la nature, se manifeste toujours par une énergie de mouvement : on danse de joie, dit Spencer, comme on piétine de colère; on ne peut pas plus rester en place dans la détresse morale que dans l'exaltation délicieuse; il y a des cris d'angoisse comme il y a des cris de volupté ; souvent les bruits que font les enfants au milieu de leurs jeux laissent les parents dans le doute si c'est le chagrin ou le plaisir qui en est la cause. — Soit, mais toutes ces manifestations d'activité ne se ressemblent que pour un spectateur lointain ou superficiel; il est difficile d'admettre que le plaisir et la douleur, dès le début, se manifestent l'un comme l'autre par un même accroissement général d'activité. Selon Spencer même, la douleur est essentiellement une diminution de l'activité vitale; si donc elle provoque souvent l'action, ce ne peut être que par une réaction ultérieure et non primitive. Nous ne pouvons de même accorder à Mosso que la quantité seule, et non la qualité de l'émotion, « pèse sur la balance de l'expression. » Non; il doit y avoir dès le début, au point de vue de la direction générale des mouvements, une différence de qualité entre le plaisir et la douleur.

Reprenons donc le problème du côté psychologique, et essayons de remonter ainsi jusqu'à l'effet premier de l'émotion agréable ou de l'émotion douloureuse.

Digitized by Google

Digitized by Google

IV

EXPLICATION PSYCHOLOGIQUE DE L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS

Si les physiologistes avaient considéré les émotions dans leurs éléments psychologiques, ils se seraient mieux rendu compte de leurs manifestations ; ils n'auraient pas abouti parfois à une confusion inextricable. Warner en est un exemple : il exclut systématiquement « toute considération *subjective* et psychologique » ; par cela même, il se prive de fil conducteur dans le labyrinthe des mouvements expressifs. Est-ce que l'expression, encore une fois, ne suppose pas par définition même un rapport avec le mental? Il faut donc partir des phénomènes mentaux élémentaires. Or, dans toute passion, il y a d'abord un élément intellectuel, — perception ou idée, — puis un élément sensible, — plaisir et douleur, — enfin un élément volitif, — désir et aversion. D'ailleurs, nous savons qu'il n'y a pas un seul changement mental qui ne soit, à divers degrés, sensation, émotion et volition, pas plus qu'il n'y a de mouvement possible dans l'organisme qui ne soit afférent par son point d'entrée, central par son point d'arrivée et efférent par son point de sortie. Il faut donc, pour rendre compte d'un mouvement expressif, chercher : 1° l'état sensitif et intellectuel qu'il exprime ; 2° l'état affectif ; 3° l'attitude correspondante de la volonté.

C'est en effet ce que l'expérience confirme. Il y a en premier lieu, dans toute passion, des mouvements qui expriment l'effet intellectuel produit sur les organes des sens et sur les centres cérébraux de perception ou de représentation. La bouche, organe du goût, le nez, organe de l'odorat, les mains et la surface du corps, organes du toucher, les oreilles, les yeux prennent toujours une part

Digitized by Google

directe ou indirecte à l'expression de tout sentiment. Le travail intellectuel de perception, ou celui de simple représentation, s'exprime aussi toujours par l'afflux du sang à la tête, par les signes de l'effort d'attention, qui s'irradie dans les divers organes des sens, modifie la forme des sourcils, des ailes du nez, de la bouche, etc. En second lieu, l'état de la sensibilité a aussi son expression caractéristique de contentement ou de tristesse, qui se mêle à toutes les passions. Enfin, en troisième lieu, la volonté s'exprime toujours par le contentement ou le refus, soit spontané, soit réfléchi, dont les mouvements musculaires sont les signes ou plutôt l'exécution même.

C'est dans l'effet des émotions non sur l'intelligence, mais sur l'activité primordiale et sur l'appétit, qu'il faut chercher la vraie origine des divers mouvements expressifs; or, nous savons que le plaisir est essentiellement une augmentation de l'activité vitale, tandis que la douleur en est une diminution : c'est donc là le principe dont il faut partir pour rechercher par quels mouvements se traduiront plaisirs et douleurs.

Les animaux les plus rudimentaires, voisins de la vie purement végétative, dépourvus de système nerveux et musculaire, n'avaient probablement pas la faculté de se mouvoir d'un point à l'autre dans leur lieu d'habitation; mais il devait cependant exister, jusque chez ces espèces primitives, certaines tendances à une surexcitation ou à un affaissement de l'activité *générale,* selon l'approche ou le départ des objets avantageux ou nuisibles. Ces tendances ont dû être triées et grossies par la sélection naturelle, à cause de leurs avantages. On peut ajouter, avec Schneider, que l'accroissement de l'activité générale, même en l'absence de système musculaire, se manifeste toujours comme *expansion*, et la décroissance d'activité comme *contraction*. L'expansion et la contraction sont l'origine de tous les autres mouvements vitaux, et par cela même de tous les *signes :* c'est le germe de toute mimique.

Maintenant, considérons quels états de sensibilité devaient correspondre, chez les animaux rudimentaires, aux divers modes d'*activité générale*, accompagnés de mouvements généraux d'expansion et de contraction.

Digitized by Google

Nous aurons alors les deux situations suivantes : 1° approche d'un objet avantageux, accroissement d'activité au delà de l'état normal, *plaisir* et mouvement d'expansion générale qui en devient le signe ; 2° approche de l'objet nuisible, descente de l'activité au-dessous de la normale, *douleur* et mouvement de contraction générale qui en devient le signe. Faites un pas de plus dans l'évolution : le mouvement intérieur de contraction, en se perfectionnant par la sélection naturelle, aura amené l'être vivant à un mouvement massif de transport dans l'espace, qui l'*écartera de l'objet;* c'est le mouvement d'*aversion* et de fuite. Le mouvement d'expansion, au contraire, aura amené l'être vivant à un transport de tout son corps vers l'objet agréable ; c'est le mouvement de *propension* et de poursuite. Ce sont là deux nouveaux signes dans le langage naturel. Ajoutez enfin l'*idée* de l'objet qui cause la peine ou le plaisir, vous aurez la répulsion consciente et le désir.

Telles sont les émotions primitives, avec le mouvement général du corps qui les exprime au premier moment. Nous pouvons dire alors, contre Spencer, que, si l'intensité d'un sentiment agréable s'exprime par une exaltation et expansion d'activité motrice, l'intensité d'un sentiment pénible s'exprime tout d'abord par une contraction et diminution d'activité motrice. Dans la joie, les divers organes ne font que reproduire et aider, pour leur part, le mouvement général d'expansion : les traits *se dilatent*, les sourcils *se relèvent*, la bouche *s'ouvre*, la physionomie tout entière est *ouverte*, la voix *s'accroît* et *s'enfle*, les gestes *s'épandent* en quelque sorte par des mouvements plus amples et plus nombreux. On dit de même, et avec raison, que le cœur et les poumons se dilatent, que leur jeu est rendu plus facile ; les fonctions cérébrales s'accomplissent avec plus de rapidité et d'aisance : l'intelligence est plus animée, la sensibilité plus expansive, la volonté plus bienveillante. En un mot, l'expression de la joie est une expression générale de *liberté* et, par cela même, de *libéralité*. La joie, d'ailleurs, n'est pas toujours pure. Si elle est trop violente ou trop inattendue, elle se trouve en opposition trop forte avec le

Digitized by Google

cours antérieur des sentiments et des mouvements ; elle produit donc un choc trop violent qui peut avoir son côté pénible : « La joie fait mal, la joie fait peur. » Mais ce sont là des effets dérivés du manque d'adaptation préalable et de la *résistance* que rencontre alors l'émotion de la joie ; cette résistance est une *peine*, qui s'oppose tout d'abord au *plaisir* et lui dispute l'entrée de la conscience.

Maintenant, passons à l'expression *immédiate* de la peine. Au premier moment, l'affaissement d'activité s'exprime par un affaissement général de force motrice. « Les lèvres sont relâchées, dit Charles Bell ; la mâchoire inférieure s'abaisse, la paupière supérieure tombe et recouvre à moitié la pupille de l'œil ; les sourcils s'inclinent comme le fait la bouche. » Il est vrai qu'en même temps d'autres muscles se tendent et entrent en jeu, par exemple le sourcilier, l'orbiculaire, les lèvres, surtout le canin abaisseur de l'angle de la bouche, que Bell appelait même « le muscle de la peine ». Mais Bain montre fort bien que les muscles qui se contractent alors ont précisément pour objet de permettre le relâchement des autres muscles : « Avec une petite force on en relâche une plus grande. » La dépense a ici pour objet une épargne, et c'est, à notre avis, parce que le premier mouvement en face de la douleur, étant un mouvement de conservation et de concentration sur soi, est aussi une tendance à épargner la force qu'on sent diminuer : on se *retire* de la douleur, on tâche de se ressaisir.

Le premier stade de la douleur ne dure pas longtemps, la réaction commence aussitôt. Si la volonté peut consentir au plaisir, elle ne peut consentir à la peine : elle se défend, elle lutte. Après le premier coup de la douleur qui abat, du moins quand elle est massive, on voit donc se produire les signes de l'*effort*. Souvent cet effort est spasmodique, il s'exerce irrégulièrement dans tous les sens, il est une prodigalité de la force, qui ne peut manquer d'amener bientôt la prostration. Pendant l'effort se produit ce phénomène expressif de la contraction des sourcils qui a donné lieu à mainte discussion. Spencer, nous l'avons vu, l'explique par un reste des habitudes de

Digitized by Google

combat; Mosso, lui, dit que ce mouvement fut, à l'origine, un mouvement d'attention, qu'il s'est associé ensuite avec le sentiment d'effort et avec les émotions où la *peine* entre comme élément : ces deux explications, selon nous, n'ont rien de contradictoire : toute peine est un combat, sinon avec d'autres hommes, du moins avec des ennemis intérieurs : on comprend donc que toutes les manifestations de la lutte, et aussi du *travail*, accompagnent la *peine*.

La dernière période de la douleur est toujours l'épuisement, la prostration, la perte de la tonicité, le relâchement des traits, l'extinction du regard ; on voit bien alors que les centres nerveux « sont en pleine banqueroute ». Quant aux larmes, elles semblent rentrer dans la loi générale. Selon Darwin, les pleurs « sont des vestiges rudimentaires de ces accès de cris si fréquents et si prolongés dans l'enfance, qui congestionnent les yeux et les glandes lacrymales » (1). Wundt objecte à Darwin que

(1) Les pleurs sont rares chez les animaux ; cependant ils s'y produisent parfois. L'éléphant indien pleure assez souvent après avoir été capturé. Il reste « immobile, accroupi sur le sol, sans manifester sa souffrance intérieure autrement que par des larmes qui baignent ses yeux et roulent incessamment. » Dans les premières semaines, les enfants ne répandent pas de larmes ; les glandes lacrymales ont besoin d'une certaine habitude acquise pour entrer en action. L'habitude peut rendre les larmes de plus en plus faciles, et même volontaires. Un missionnaire de la Nouvelle-Zélande affirme que les femmes peuvent y répandre à volonté des larmes abondantes. « Elles se réunisseut pour gémir sur leurs morts et se font une gloire de pleurer à l'envi. »

Les pleurs, selon Darwin, « semblent venir d'une succession de phénomènes analogue à la suivante. L'enfant, réclamant sa nourriture en éprouvant une souffrance quelconque, a d'abord poussé des cris aigus, comme les petits de la plupart des animaux, en partie pour appeler ses parents à son aide, en partie parce que ces cris constituent eux-mêmes un soulagement. Des cris prolongés ont amené inévitablement l'engorgement des vaisseaux sanguins de l'œil, engorgement qui a dû provoquer, d'abord d'une manière consciente et ensuite par le simple effet de l'habitude, la contraction des muscles qui entourent les yeux pour protéger ces organes. En même temps, la pression spasmodique exercée sur la surface des yeux, aussi bien que la distension des vaisseaux intro-oculaires, a dû, sans éveiller pour cela aucune sensation consciente, mais par un simple effet d'action réflexe, impressionner les glandes lacrymales. » Enfin, grâce au passage facile de la force nerveuse

Digitized by Google

les jeunes enfants poussent des cris violents sans verser une larme. Selon lui, les larmes sont une sécrétion destinée à protéger l'œil contre les insultes mécaniques, parce qu'elles débarrassent l'œil des corps irritants; les impressions pénibles de la vue, puis les impressions générales de tristesse, même morale, se sont liées peu à peu à la sécrétion des larmes. On voit la difficulté qu'offrent toutes ces questions dans le détail physiologique; mais ce qui intéresse le psychologue, c'est ce grand principe que la joie est une expansion libre, la peine une lutte qui s'accompagne partout des signes de l'effort, y compris les larmes, par lesquelles les yeux font effort pour se délivrer de ce qui les irrite.

La souffrance et la joie sont inséparables de l'aversion et du désir. Le mouvement de concentration sur soi et de défensive, commun à tous les sentiments personnels ou égoïstes, donne à leur expression, comme Mantegazza l'a justement remarqué, un caractère essentiellement *concentrique*, centripète, tandis que l'expression des affections bienveillantes est centrifuge et « excentrique ». La peur offre le type de cette physionomie concentrique propre aux affections qui ont pour centre le moi. La peau d'où le sang se retire devient pâle, froide, puis humide de sueur; le cœur, après avoir palpité fortement et irrégulièrement, se ralentit, la respiration est pénible et la poitrine est serrée. Le poil se hérisse comme sous l'influence du froid (1). En même temps se dessine

par les voies qu'elle a habituellement parcourues, « il est arrivé que la souffrance provoque aisément les sécrétions de larmes, sans que celles-ci s'accompagnent nécessairement d'aucune autre manifestation. » Darwin explique par les mêmes principes l'obliquité des sourcils et l'abaissement des coins des lèvres, qui accompagnent la douleur ou le chagrin. L'enfant qui pleure, tout en poussant des cris, contracte ses muscles orbiculaires, sourciliers et pyramidaux, afin de protéger ses yeux dans l'engorgement des vaisseaux sanguins, comme nous les contractons devant une vive lumière. De même, il donne à sa bouche en criant une forme quadrangulaire. Par l'habitude et l'hérédité, ces mouvements sont devenus instinctifs.

(1) Pourquoi, dans la terreur, les poils ou plumes des animaux se hérissent-ils ainsi? « Ce phénomène, prétend Darwin, concourt, avec certains mouvements volontaires, à leur donner un aspect for-

Digitized by Google

l'effort de la réaction défensive : le corps entier se détourne, les bras sont projetés en avant comme pour repousser l'objet effrayant. Si la crainte va jusqu'à l'horreur, son caractère d'énergie et d'effort s'accuse. « L'horreur, dit Charles Bell, est un sentiment très énergique : le corps est dans un état de tension extrême, que la crainte ne réussit pas à affaisser (1). » De là la contraction violente des sourcils et celle du muscle peaussier du cou. En même temps, la crainte ouvre la bouche et relève les sourcils. Les photographies du docteur Duchenne montrent un vieillard dont les muscles galvanisés donnent au visage l'expression de la terreur et de l'horreur extrême, accompagnée de grande souffrance; Darwin ayant montré cette photographie à vingt-trois personnes, presque toutes reconnurent immédiatement l'expression d'horreur; quelques-unes y crurent voir une fureur extrême, à cause de l'expression d'effort et de lutte violente qui est commune aux deux sentiments. « Représentez l'horreur sur le visage, dit Mantegazza, et ajoutez-y des poings fermés : vous aurez l'image de la haine. » C'est que la haine est l'horreur tendant à détruire son objet.

Si les sentiments qui dérivent de l'aversion sont concentriques, les sentiments qui dérivent du désir sont expansifs : leur mimique exprime par le corps, les bras, la tête, les lèvres, les yeux, une tendance au développement et au contact, qui varie d'aspect selon la nature des objets et du contact possible.

midable pour leurs ennemis. Quoique le corps de l'homme soit presque entièrement glabre, les petits muscles lisses qui redressent les poils subsistent encore chez lui. Ces muscles se contractent encore sous l'influence des mêmes émotions (terreur extrême) qui font hérisser les poils des animaux placés aux derniers échelons de l'ordre auquel l'homme appartient. » (*Expression des émotions*, p. 335). L'explication de Darwin est quelque peu hasardée; peut-être le hérissement des poils ne fut-il pas primitivement défensif, mais seulement produit par les effets réflexes liés au mouvement général de concentration. C'est aussi l'opinion de Mosso. Toutes les fois, dit-il, qu'a lieu une contraction des vaisseaux sanguins, quelle qu'en soit la cause, il se produit une contraction des muscles de la peau et les poils se dressent (p. 220).

(1) *Anatomy of expression*, 169.

Digitized by Google

Avec la joie et la souffrance, l'aversion et le désir, on a les quatre passions fondamentales dont le mélange suffit à rendre compte de toutes les autres, et dont l'expression engendre également les mimiques les plus complexes. Les physiologistes n'ont pas assez tenu compte des simplifications qui pouvaient être ainsi opérées par la psychologie. Tout se ramène, en définitive, à un mouvement général de la *volonté* vers les objets ou à l'opposé des objets, et c'est le mouvement corrélatif d'expansion ou de contraction organique qui est le vrai générateur du langage des émotions.

Digitized by Google

V

EXPLICATION SOCIOLOGIQUE DE L'EXPRESSION DES ÉMOTIONS

Passons maintenant aux considérations, d'ordinaire négligées, qu'on peut emprunter à la sociologie. Quand s'est produite dans le cerveau la série d'ébranlements qui a pour origine l'appétit ou, comme dit Schopenhauer, le « vouloir-vivre, » il est impossible que le mouvement ne se propage pas ensuite à tous les organes. Il y a là, d'abord, une contagion mécanique, mais il y a aussi, selon nous, une contagion psychologique et, conséquemment, un phénomène social. L'organisme, en effet, est un composé d'organismes élémentaires, une société de cellules vivantes unies entre elles par des liens plus ou moins étroits. Les cellules cérébrales étant, en définitive, analogues à toutes les autres cellules, il est peu probable qu'elles n'aient pas aussi leur côté mental, c'est-à-dire ne soient pas le siège de sensations rudimentaires, d'émotions vagues et d'appétitions aveugles. Rappelons-nous que, dans le myriapode, c'est la tête ou segment terminal qui dirige, voit, flaire, mais tous les autres segments accomplissent aussi leurs fonctions propres et ont leur vie propre au milieu de la vie collective : si on coupe l'animal en plusieurs parties, ces diverses parties continuent de se mouvoir et de réagir sous les excitations extérieures ; il est donc improbable que la tête soit seule à posséder sensibilité et appétit. Quand une blessure est faite à l'animal, elle est ressentie à des degrés divers par tous les segments dont il se compose, et la réaction se propage aussi de segments en segments. Chez les animaux supérieurs, sortes d'états très centralisés, la concentration de la conscience dans la tête ne fait qu'obscurcir le rudiment de sensibilité qui

Digitized by Google

doit subsister encore dans les autres parties. Le soleil empêche de discerner les rayons des étoiles, mais ne les empêche ni d'exister ni de produire leur effet propre dans la lumière du jour; cet effet, toujours le même, devient manifeste dans la nuit. Si nous pouvions voir ce qui se passe dans l'organisme quand s'éteint la lumière cérébrale, nous y retrouverions sans doute des foyers inférieurs de sensibilité qui jettent encore leur lueur dans ces ténèbres.

Pour ces raisons, nous admettons dans le corps vivant une solidarité des parties qui, mécanique par le dehors, est mentale et sociale par le dedans. Dès lors, il ne peut y avoir *irritation* d'une partie sans que cette irritation se propage par contagion à toutes les autres: c'est le germe de la sensation diffuse, répandue dans le corps entier. De plus, cette irritation étant toujours favorable ou défavorable à la vie du tout et des parties, elle doit être sentie comme peine ou plaisir rudimentaire : c'est le germe de l'émotion diffuse. Enfin, toutes les parties ayant le pouvoir de réagir et une tendance à leur propre conservation, l'irritation entraîne toujours une réaction motrice du corps entier: c'est le germe de l'appétit diffus, du vouloir-vivre, inhérent au tout. La solidarité, dans l'association des cellules vivantes, prend donc la triple forme d'une solidarité d'*excitation*, d'*émotion* et de *réaction*. On peut résumer cette communication mutuelle des organes dans cette formule : *sympathie et synergie*. Vous croyez faire une métaphore en disant: « Je souffre dans toutes les parties de mon être, » et vous n'exprimez que l'exacte vérité : quand une partie de l'organisme sent la souffrance, toutes les autres la sentent par contre-coup, chacune selon son importance et son degré d'organisation. Le cri d'alarme qui sort de votre bouche est la traduction pour l'oreille de l'alarme qui s'est produite non seulement dans votre cerveau, mais jusque dans les moindres particules de votre organisme : c'est le cri d'un peuple entier qui se sent menacé dans sa vie. Quand votre voix est tremblante d'émotion, votre corps tout entier tremble en ses moindres cellules, comme le vent qui passe sur la forêt fait frissonner toutes les feuilles des arbres. Dans une foule com-

Digitized by Google

pacte rassemblée au même lieu, les impressions se propagent avec une rapidité extrême et, en se communiquant, s'amplifient ; chacun reçoit de tous et tous reçoivent de chacun cette sorte d'électricité par influence à laquelle on a justement comparé l'émotion : de là les passions soudaines et les soudains emportements des foules. Le même fait se passe dans votre organisme : la crainte, par exemple, s'y communique par un tressaillement qui, parti du cerveau, agite bientôt la masse entière et lui imprime un mouvement général de concentration : la terreur est la panique interne des cellules vivantes. Dans la colère, le mouvement en avant se propage d'une extrémité à l'autre : tout se dresse, tout s'emporte, tout menace : la fureur est la déclaration de guerre et le premier ébranlement de l'armée des cellules. La solidarité sociale des éléments dont nous sommes composés n'est pas seulement sympathique, elle est défensive et active. L'expression est donc un phénomène social de sympathie et de synergie qui est d'abord intérieur à l'organisme avant de s'étendre aux organismes voisins.

Ainsi s'explique, selon nous, l'association des sensations semblables entre elles et celles des sensations avec les sentiments semblables. Wundt a insisté sur ces deux lois psychologiques, en se bornant trop peut-être à les constater. En vertu de la première loi, les sensations analogues s'associent : les sons graves ont une parenté avec les couleurs sombres ; les sons élevés avec les couleurs claires et avec le blanc. Le son aigu de la trompette, le jaune et le rouge éclatant se correspondent. On dit avec raison qu'il y a des *couleurs criardes ;* on dit aussi qu'il y a des couleurs *froides* et des couleurs *chaudes*. Entre le timbre de la flûte et le bleu des nuits tièdes d'été, il y a autre chose qu'une affinité de hasard. Helmholtz a montré que les sons de la flûte se rapprochent des sons simples privés de ces harmoniques qui viennent se superposer en si grand nombre aux notes fondamentales du violon. Le son de la flûte a donc la pureté du ton simple, tandis que le son du violon est d'une extrême complexité. Dès lors, il n'est pas étonnant que le violon rappelle une voix humaine et exprime des émotions très complexes, tandis

Digitized by Google

que la flûte rappellera plutôt les voix, les sentiments purs et simples de la nature, aux heures de calme. Les anciens estimèrent la flûte un instrument incomparable, parce qu'ils aimaient surtout le beau simple ; les modernes préfèrent le violon avec ses accents humains et tragiques. En tout cas, jamais il ne viendra à la pensée d'un Mozart de symboliser le calme des nuits bleues autrement que par le son de la flûte, ou d'un Weber, de rappeler les résonances lointaines de la forêt autrement que par le son du cor.

La raison de ces affinités qui existent entre les sensations diverses, c'est qu'elles viennent se ramener à une fondamentale unité : elles sont toutes, au fond, des excitations et des réactions sympathiques du même appétit primordial. Les sens supérieurs sont trop raffinés pour laisser apercevoir, sous leurs arabesques infinies, la simplicité du dessin primitif, mais les sensations inférieures ne sont autre chose que plaisir ou peine, vie facile ou vie difficile, mouvement aisé ou effort, volonté libre ou volonté contrainte.

La même unité foncière explique, selon nous, l'autre grande loi psychologique d'association, qui lie les sensations aux sentiments analogues. Cette loi joue dans l'expression un rôle capital. Wundt a montré avec raison ce qu'il y a d'exact dans les images de la langue vulgaire: une *dure* nécessité, une *douce* tendresse, des peines *amères,* de *noirs* soucis, une *sombre* destinée (1). Ces images, loin d'être complètement artificielles, ont leur naturelle origine dans la constitution de notre sensibilité et dans le rapport des organes sensibles aux muscles moteurs. Nos organes sensibles sont pourvus de muscles qui ont le double but de les disposer à mieux recevoir les

(1) Sully-Prudhomme *(l'Expression dans les beaux-arts)* a fait un long tableau des expressions physiques appliquées au moral. Mantegazza, sous le nom de *synonymies mimiques*, rapproche les douleurs de l'odorat et la mimique du dédain, les plaisirs de l'odorat et la volupté amoureuse, les douleurs de l'amertume et celles du chagrin ou de l'amour-propre contrarié, les plaisirs ou douleurs de l'ouïe et les affections tendres, les plaisirs ou douleurs de la vue et les affections intellectuelles, etc.

Digitized by Google

excitations favorables et d'écarter les agents nuisibles. La bouche prend une forme et une expression différentes suivant que nous goûtons une liqueur sucrée ou que nous avalons une boisson amère ; dans le premier cas, elle semble se disposer pour attirer et recevoir, dans le second pour repousser et se délivrer. L'obscurité, une lumière trop vive, un jour tranquille, donnent tour à tour à la figure une physionomie différente : l'obscurité nous fait écarquiller les yeux pour recevoir les rayons trop rares ; l'éclat du soleil nous fait froncer les sourcils pour protéger notre vue ; un jour tranquille imprime au visage un air de sérénité. En vertu de l'association des sentiments avec les sensations semblables et de celles-ci avec leur expression corporelle, les sentiments agréables ou désagréables, joie, estime, crainte, douleur, mépris, se manifestent par des contractions musculaires qui rappellent, soit l'action des saveurs ou odeurs flatteuses, l'éclat d'une lumière tempérée, soit l'amertume ou les odeurs empoisonnées, les ténèbres et l'aveuglement. Le dégoût physique et le dédain moral se marquent par la bouche ouverte comme pour rejeter un aliment qui déplaît, par l'expiration à travers le nez comme pour repousser une mauvaise odeur, par les yeux demi-fermés comme pour ne pas voir, enfin par les mains levées comme pour écarter l'objet. Tous ces mouvements sont devenus habituels, héréditaires et instinctifs. Si l'expression est la même pour la sensation physique et le sentiment moral, c'est que les deux ont leur unité non pas seulement, comme a dit Sully-Prudhomme, dans le même « champ de la conscience, » mais encore dans un même mouvement de l'appétit et de la volonté. Aussi ce sont les images empruntées au toucher, à la résistance et à la force motrice qui sont les plus nombreuses et les plus expressives (1). Quelles que soient les causes, quels que soient les objets, nous ne pouvons faire que désirer ce qui augmente notre activité et repousser ce qui la diminue : la langue des émotions, qu'elles

(1) Voir le tableau dressé par Sully-Prudhomme : touchant, dur, tendre, pesant, ferme, solide, poli, sec, âpre, pénétrant, poignant, piquant, écrasant, etc.

Digitized by Google

soient physiques ou morales, n'a donc au fond que deux mots traduits de mille manières et avec mille nuances : *oui* et *non*.

Réciproquement, l'expression volontaire d'un sentiment qu'on n'éprouve pas encore le fait naître, en faisant naître les sensations qui lui sont liées et qui, de leur côté, s'associent aux sentiments analogues : l'acteur qui exprime et simule la colère finit par ressentir, en une certaine mesure, de la colère. L'hypocrisie absolue est un idéal : elle n'est jamais complète chez l'homme ; réalisée jusqu'au bout, elle serait la contradiction même de la volonté avec soi. En tous cas, la nature l'ignore : la sincérité est la première loi de la nature comme elle est la première loi de la morale. Et il en est de même de la sympathie : la nature ne connaît pas l'isolement de l'idéal égoïsme ; elle rapproche, elle confond, elle unit. Comme la chaleur et la lumière, elle ne peut donner la vie et la sensibilité sur un point sans les faire rayonner sur les autres ; loin de fermer les « monades, » elle les ouvre toutes sur autrui. Jusque dans l'organisme individuel, elle établit une société : celui qui se croit un et solitaire est déjà plusieurs ; moi, c'est déjà nous. C'est pour cela que tous les organes, cœur, artères, nerfs et muscles, sympathisent avec le cerveau et racontent, chacun dans sa langue propre, la souffrance ou la jouissance qu'ils partagent. C'est pour cela aussi que le cerveau sympathise avec les organes, qu'il change en *tristesse* leur *douleur*, en sentiment leur sensation ; il leur renvoie sa peine et la reçoit multipliée : une idée triste a bientôt pour cortège des myriades de *sensations* pénibles, depuis les mouvements du cœur ou de la poitrine jusqu'aux parties les plus superficielles de l'organisme.

A l'association des sensations ou des sentiments analogues se rattache, selon nous, la troisième des lois d'expression que Darwin a étudiées sans en montrer le vrai sens psychologique. Cette loi, on s'en souvient, est celle de l'*antithèse*. Certains états de l'esprit, dit Darwin, entraînent chez l'animal certains actes habituels qui sont utiles à l'entretien ou à la défense de la vie, par exemple tels mouvements agressifs ; quand se produit un état d'esprit directement inverse, l'animal accomplit instincti-

Digitized by Google

vement et par antithèse les actes opposés, alors même qu'ils sont inutiles. Ainsi, selon Darwin, comment le chat et le chien expriment-ils leur intention bienveillante? Le chien prend une forme onduleuse, se couche, s'aplatit; le chat tend son corps, grossit son dos, se frotte contre son maître. Selon Darwin, ces mouvements bienveillants sont l'antithèse des mouvements agressifs, qui se trouvent être différents chez le chien et le chat : en effet, le chien tend et raidit son corps pour attaquer et courir sur l'ennemi; le chat se couche, s'aplatit, fait onduler son corps pour prendre son élan. — Cette explication de Darwin est peu satisfaisante. Le chat lui-même, quand il est à la fois irrité et épouvanté, prend une forme arquée et tendue, comme le prouve la gravure même placée par Darwin dans son livre. Si le chien fait onduler son corps pour manifester sa joie, c'est que cette joie, plus vive que celle du chat, qui est moins affectueux, produit un besoin de mouvement, des sauts, des gambades, tout au moins de vives ondulations du corps ou de la queue. Si le chien se couche devant son maître, c'est par soumission et abandon. Le chat, moins expansif, se contente de manifester son affection par un besoin de frottement et de contact, accompagné d'une sorte de tension électrique des muscles. C'est la différence de tempérament et de caractère moral entre les deux animaux qui associe à des nuances de sentiments différentes des attitudes également différentes : l'une expansive, l'autre « concentrique ».

Les physiologistes ont entièrement rejeté le principe darwinien de l'antithèse, et les exemples donnés par Darwin peuvent en effet, le plus souvent, s'expliquer d'une autre manière. Malgré cela, nous croyons que ce principe a une valeur psychologique que Darwin n'a pas su mettre en lumière. L'association des états de conscience n'a pas seulement lieu par analogie, elle a lieu aussi par contraste et antithèse : ce ne sont pas seulement les semblables, mais aussi les contraires qui s'associent entre eux, et cette loi psychologique se manifeste surtout dans le domaine des sentiments. C'est qu'il existe une antithèse fondamentale entre le plaisir et la douleur, entre l'acceptation par la volonté et la répulsion par la volonté. Un

Digitized by Google

lien organique a dû s'établir entre ces opposés, de manière à produire une bifurcation perpétuelle des mouvements. Il n'est donc pas étonnant que le contraire d'un sentiment s'exprime par des mouvements ou attitudes contraires, en dehors même de toute considération d'utilité ou de tout choix de la volonté. Il y a une antithèse évidente entre le froncement des sourcils et leur position verticale, entre tous les signes physiques de l'effort et ceux du calme, entre la concentration et l'expression. Ce contraste est un des moyens qui facilitent l'intelligence des signes.

Ainsi, la loi d'antithèse n'est qu'un cas particulier de la loi d'association, qui elle-même résulte du naturel concert de tous les organes. Ce concert, cette société est si bien le caractère essentiel de l'émotion et de son langage, que c'est l'absence même d'accord et de consonance entre toutes les parties de l'organisme qui nous fait distinguer les émotions feintes des véritables. Par exemple, dans la comédie de la douleur, l'expression est presque toujours exagérée et hors de proportion avec les causes : le visage n'est point pâle, la peau conserve sa couleur normale, il n'y a pas d'harmonie dans la mimique, certaines contractions ou certains relâchements des muscles font défaut ; le pouls, tâté par le médecin, trahit le secret ; une surprise imprévue, une distraction subite fait disparaître tout d'un coup la mimique de la douleur ; enfin et surtout, l'expression est presque toujours centrifuge, elle manque presque absolument de ces formes concentriques qui accompagnent la douleur sincère : tout, comme on dit, reste *en dehors*. Il y a donc, à la fois, interversion du vrai courant de l'émotion et contradiction de témoignages entre les divers organes : l'un dit oui et l'autre dit non, l'un dit souffrance et l'autre indifférence. Inversement, quand on s'efforce de dissimuler une émotion réelle, il est bien difficile que le courant de l'émotion, qui ne peut alors s'épancher par l'expression mimique naturelle, ne se dépense pas d'une autre manière, tantôt en surexcitation intellectuelle, tantôt en mouvements qui ne semblent avoir aucun rapport avec ce qu'on éprouve. Il y a des fureurs prêtes à éclater qui ne se révèlent que par des mouve-

Digitized by Google

ments rythmiques et égaux du doigt sur un objet ou par une respiration forcée. Dans un salon, une jeune femme tout à l'heure calme et silencieuse s'anime soudain, cause avec vivacité, le ton de sa voix devient musical, elle prodigue des caresses à un enfant placé près d'elle qu'elle n'avait pas remarqué, elle s'extasie devant un objet qu'elle avait vu cent fois avec indifférence ; que s'est-il passé ? Celui qu'elle aime vient d'entrer dans le salon. L'émotion qui ne se dépense pas par sa voie directe se dépense par une activité insolite et confuse. Nouvel exemple de l'équivalence ou de la mutuelle compensation qui se produit entre les différentes manifestations de la force (1).

Les mouvements expressifs, associés entre eux selon les lois que nous avons passées en revue, finissent par se fixer et par laisser des traces non seulement dans les attitudes passagères, mais dans cette sorte d'attitude permanente qui est la forme des traits. Ceux qui vivent de la même vie, ceux dont les cœurs ont toujours battu du même battement, finissent souvent par acquérir un type commun de physionomie. C'est ainsi qu'on a vu quelquefois, entre mari et femme, se développer une certaine ressemblance de visage. Les animaux, qui résistent moins que l'homme à leurs passions de race, les expriment fidèlement dans leurs organes et leurs attitudes. Les hommes, à leur tour, reproduisent en eux les divers types de l'animalité : on l'a remarqué cent fois, telle figure rappelle le renard, l'autre le loup, le tigre, le lion. La nature humaine, dit Maudsley, contient et renferme la nature animale ; le cerveau d'une brute habite dans le cerveau humain, et chez quelques personnes les traits du visage trahissent l'espèce à laquelle appartient l'animal

(1) « Quand l'émotion est violente, dit Mantegazza (p. 70), elle peut tuer, si elle ne réussit pas à s'épancher au dehors au moyen des nerfs moteurs et à se traduire en phénomènes mimiques. Dans bien des cas, il suffit de ne pouvoir pleurer ou de ne pouvoir rire pour mettre en danger les centres nerveux et, par conséquent, la vie. Nous connaissons tous l'histoire de ce mari qui tua sa femme en la liant étroitement et en lui chatouillant la plante des pieds. » En ce sens, toute expression de sentiments est protectrice et défensive, parce qu'elle est un moyen de diversion et de révulsion au dehors que la nature emploie pour diminuer la perturbation centrale.

Digitized by Google

intérieur. Les diverses races d'hommes offrent par cela même des différences de physionomie et, dans une même race, les diverses nations finissent par avoir une expression particulière qui les révèle (1).

En prenant les choses en gros, on peut dire, avec Mantegazza, qu'il y a en Europe une mimique expansive et une mimique concentrique. La première se rencontre chez les Italiens, les Français, les Slaves, les Russes; la seconde chez les Anglais, les Allemands, les Scandinaves, les Espagnols. Ces deux directions de l'expression

(1) Warner s'était trouvé en wagon avec un Français, un Italien, un Irlandais, un Ecossais et un Espagnol. « Leurs physiques, nous dit-il, leurs gestes différents, tout était caractéristique. » Mais Warner ne donne aucun détail. Mantegazza, lui, fait à sa manière le portrait des diverses nations. Voici d'abord celui qu'il trace de ses compatriotes. « Le culte et l'amour ardent du beau sont des vertus qui nous appartiennent; notre honte est d'avoir été contraints d'obéir pendant des siècles; c'est pour cela que notre mimique, tout en étant belle et passionnée, reste défiante et n'est pas toujours franche... Le Toscan est le plus Italien de tous les Italiens, et, par conséquent, le plus défiant et le plus réservé de tous; le Napolitain fait avec les bras des gestes de télégraphe; le Romagnol est rude et franc; le Romain, dans ses mouvements dignes de la statuaire, garde toujours gravées en caractères invisibles les lettres fatidiques S. P. Q. R. *(Senatus Populus Que Romanus).* » — « La mimique du Français, ajoute Mantegazza, est *excentrique* au sens physiologique, c'est-à-dire expansive, rapide et gaie. » Déjà Lavater avait dit que « la physionomie du Français est ouverte, qu'elle annonce tout de suite mille choses agréables. » — « Le Français ne sait pas se taire, ajoute Lavater, et quand sa bouche se ferme, ses yeux et les muscles de son visage continuent de parler. Bien que son visage soit très particulier, il est difficile de le décrire. Aucune nation n'a des traits moins marqués en même temps qu'une si grande mobilité. Le Français exprime tout ce qu'il sent par sa physionomie et ses gestes; aussi se reconnaît-il au premier coup d'œil et ne peut-il rien cacher. » — « La mimique de l'Anglais, selon Mantegazza, est fière et dure, celle de l'Allemand lourde, bienveillante et toujours disgracieuse. L'Espagnol et le Portugais gesticulent peu: leur visage reste impassible, un peu par suite de l'influence asiatique, mais surtout pour ne pas compromettre leur dignité d'*hidalgo*. Beaucoup de peuples slaves ne regardent pas volontiers en face et ont une mimique très fausse. Les Juifs ont une mimique embarrassée et timide. La faute n'en est pas à la race juive, mais à nous, qui l'avons persécutée pendant tant de siècles avec une pitié si évangélique. »

Digitized by Google

chez les peuples divers, l'une centrifuge et l'autre centripète, confirment ce que nous avons dit des deux directions fondamentales de l'activité humaine, qui se combinent de mille manières dans les sentiments ou les passions : facilité et effort, expansion et contraction.

Les professions laissent aussi leur trace dans la forme des organes et dans les traits de la physionomie. « Le geste du soldat, dit Mantegazza, est précis, raide, énergique ; celui du prêtre, souple, onctueux, semble serpenter. Le soldat, même en civil, a dans ses gestes une habitude d'obéissance ou de commandement ; le prêtre, même vêtu en laïque, garde la marque de la soutane et du petit collet, ses doigts semblent toujours bénir ou absoudre. Le marin, le cavalier, le danseur, se laissent facilement reconnaître ; les banquiers, les notaires, les avocats ont aussi des gestes qui leur sont propres ; mais ici le diagnostic devient incertain. » On sait que Lavater, quand on lui envoya le masque de Mirabeau, devina « un homme d'une énergie terrible, indomptable dans son audace, inépuisable en ressources, résolu, hautain. » On sait encore qu'un jour un inconnu se présenta à Lavater : « Regardez-moi bien et devinez qui je suis. » Lavater devina d'abord un homme de lettres, puis un homme habitué à saisir le côté ridicule des choses, ayant de l'originalité, de l'esprit. C'était Mercier, l'auteur du *Tableau de Paris*. — Mais on se rappelle aussi le revers de la médaille. Zimmermann envoya un profil très accentué. Lavater, qui attendait un portrait de Herder, se figura que ce profil était celui du philosophe allemand, s'extasia sur les qualités intellectuelles et poétiques de l'homme. Or, cet homme, était un assassin redouté à Hanovre. Après tout, c'était peut-être un Herder manqué. La physiognomonie, dit avec raison Mantegazza, ne peut être pour nous une science exacte, surtout dans les applications particulières, parce que nous ne pouvons connaître tous les éléments du problème ; elle n'en a pas moins ses lois générales bien établies. On ne confondra jamais une physionomie franche avec une physionomie rusée, un visage honnête avec un visage de débauché ou de coquin. Ce n'est pas sans raison qu'un père de famille disait à son

Digitized by Google

fils partant pour un voyage lointain : « Tout ce que je te demande, c'est de me rapporter le même visage (1). »

(1) De nos jours, les psychologues commencent aussi à s'occuper de l'écriture comme expression du caractère : la *graphologie* est encore à l'état nébuleux, mais il est certain que l'écriture même a une physionomie et peut révéler certains traits de la physionomie morale.

Digitized by Google

VI

L'INTERPRÉTATION DES SIGNES

Il nous reste à dire quelques mots de l'interprétation des signes, où l'ancienne psychologie voyait une « faculté » mystérieuse. Selon nous, c'est la simple continuation en autrui de la contagion sympathique, de la solidarité qui s'est manifestée d'abord à l'intérieur de notre corps; la sympathie est l'unique loi psychologique de l'expression: interpréter, c'est sympathiser. Au point de vue mécanique, cette sympathie est une réelle communication de mouvements, comme lorsque les vibrations d'une cloche font vibrer la cloche voisine ; au point de vue psychologique et social, elle est une réelle solidarité de sensations, d'impressions et de volitions. La réaction instinctive de la volonté sous l'influence du sentiment, après s'être étendue par contagion à tout notre organisme, s'étend par la même contagion aux organismes similaires, et si les autres comprennent ce que nous sentons, c'est qu'eux-mêmes le sentent. Dans le téléphone, deux instruments sont placés en communication électrique avec une batterie : les vibrations de la voix qui ont produit *impression* sur le disque récepteur du premier instrument sont conduites à l'autre instrument, qui les *exprime*. Il y a ainsi une partie qui reçoit l'*impression,* un conducteur qui la transmet, semblable au système nerveux, enfin une partie où se produit l'*expression*. C'est l'image mécanique de la sympathie qui relie les divers organes de notre corps. Maintenant, supposez une communication établie entre un plus grand nombre de disques, de manière à y produire une série d'impressions et d'expressions, vous aurez l'image mécanique de la sympathie qui relie les orga-

Digitized by Google

nismes divers et qui établit entre eux une solidarité de sentiments. Le dernier résultat de cette communication sympathique est la retraduction du sentiment éprouvé par l'un en sentiments semblables chez les autres. Par une sorte de réponse ou de choc en retour l'émotion de notre voisin nous est revenue. En voyant les mouvements et attitudes d'autrui, nous tendons à réaliser nous-mêmes ces mouvements ou attitudes, car toute idée tend à se réaliser ; puis, par contre-coup, le mouvement et l'attitude réalisés par nous reproduisent en nous les sentiments qui leur correspondent.

Charles Bell a expliqué les mouvements expressifs et leur interprétation en montrant que les parties qui servent à l'expression servent d'abord à des fonctions et à la satisfaction des appétits par les mouvements nécessaires : l'expression est donc un commencement d'exécution. Dès lors, il n'est pas besoin de faculté spéciale pour comprendre que le chien dont les lèvres rétractées montrent les dents s'apprête à vous mordre. Nous n'usons pas davantage d'une faculté spéciale pour interpréter l'expression de la figure chez une jeune femme qui détourne la tête, ferme à demi les yeux comme pour ne pas voir, et serre les lèvres : tous ces mouvements indiquent suffisamment le dédain.

Selon Spencer, l'interprétation des signes s'expliquerait par une association purement mécanique. Une même cause, agissant sur plusieurs animaux à la fois, leur fait par exemple pousser un même cri d'alarme ; la peur et le cri entendu finissent par s'associer machinalement : cette association même, grâce à la survivance des mieux doués, devient organique et héréditaire : à la fin, la seule audition du bruit d'alarme suffit donc à éveiller machinalement le sentiment de l'alarme elle-même. — Sans nier ici l'influence de l'habitude et de l'hérédité, nous croyons que cette explication de Spencer demeure encore trop extérieure : il y a une liaison intime, à la fois physiologique et psychologique, entre le cri de détresse et la détresse même. Ce cri, à lui seul, produit un mode d'ébranlement nerveux qui, par lui-même, provoque l'alarme parce qu'il est déjà une alarme intérieure, une suite de chocs nerveux précipités : c'est ce que nous avons appelé

Digitized by Google

tout à l'heure une panique de cellules, et la panique collective n'en est que l'agrandissement. Ce que font l'hérédité et la sélection, c'est simplement de rendre de plus en plus grande l'espèce de sonorité interne par laquelle un être répond à l'émotion d'autrui. Et pourquoi cette sonorité devient-elle plus forte à mesure que l'être a plus d'intelligence ? — C'est qu'alors, son pouvoir de représentation étant accru, il peut se représenter avec plus de vivacité ce que ressentent les autres et consécutivement le ressentir lui-même. Mais ce sont moins les sympathies intellectuelles que les sympathies organiques qui sont les vraies conditions de la vie affective et aimante: les fonctions intellectuelles, en effet, offrent encore un caractère d'intermittence ; les sympathies des organes entre eux, au contraire, ne cessent jamais entièrement jusqu'à la mort ; il en résulte un constant besoin de sympathiser avec autrui, qui est l'extension même du concert commencé dans notre organisme. Auguste Comte a eu raison de dire qu'on se fatigue de penser ou d'agir, jamais d'aimer. Nous nous aimons toujours nous-même et nous aimons toujours autrui malgré nous. Sensibilité est nécessairement sociabilité.

Les physiciens ont réussi, par une combinaison de gaz et d'appareils de pression, à produire ce qu'on appelle des « flammes sensitives » c'est-à-dire impressionnables au plus léger bruit. Si la flamme sensitive a deux pieds de longueur, le moindre son la fait s'affaisser de moitié : un bruit de clés, un froissement de papier, la chute d'une petite pièce de monnaie, suffiront pour altérer sa hauteur et sa symétrie. Cette flamme ne fait aucune réponse aux voyelles, *o* et *u*, ni aux labiales, mais elle répond énergiquement aux consonnes sifflantes ; si vous prononcez ce vers :

Le jour n'est pas plus pur que le fond de mon cœur,

elle reste impassible ; mais si vous lui dites :

Pour qui sont ces serpents qui sifflent sur vos têtes ?

sa lumière s'évanouit presque. Comme un être vivant, elle tremble et s'affaisse sous un sifflement ! elle rampe et se

Digitized by Google

brise comme en agonie, si on crispe une feuille de métal, bien que le son soit alors si faible que nous l'entendons à peine; elle danse en cadence une valse jouée par un instrument; enfin elle bat la mesure au tic-tac d'une montre. Les moindres vagues que le son produit dans l'air, même à une assez grande distance, peuvent ainsi trouver en elle une expression visible et comme vivante. Que sera-ce donc pour cette flamme intérieure et infiniment plus subtile qui s'allume, invisible, dans un cerveau humain? Là, toute idée tendant à se réaliser, l'idée seule des émotions d'autrui devient elle-même une émotion. Chaque être alors, grâce à la pensée, ne vit plus seulement de sa vie individuelle; il vit de la vie sociale. Si même il est assez intelligent pour concevoir l'idée de l'univers il vit de la vie universelle. Ainsi tendent à se produire, avec le désintéressement, la moralité et l'art. Notre moralité est tout ensemble une expression visible de notre personnalité propre et du degré d'impersonnalité auquel nous sommes parvenus; nos actions sont les signes de nos idées et de notre vouloir. L'art est une autre forme du même principe. L'expression spontanée des sentiments dans nos organes est déjà un art spontané, identique à la nature même; l'art supérieur, qui finit aussi par s'identifier à la nature, est expressif selon les mêmes lois que nos organes; il fait rentrer dans des liens de sympathie non seulement tous les hommes, mais les animaux, les plantes, les objets même qu'on prétend être sans vie, en un mot l'univers. Et c'est l'art qui a raison. La science ne saisit que les rapports extérieurs et mécaniques qui relient les êtres; l'art va au cœur des choses et, par l'expression sympathique, il nous met en communication avec ce qu'il y a de nous-mêmes dans les divers êtres de la nature, — de nous-mêmes, et aussi de tous les autres. Plus vrai que la science même, l'art nous enlève l'illusion de l'égoïsme et nous donne le sentiment de notre identité fondamentale avec l'univers.

Digitized by Google

LIVRE TROISIÈME

LE SOUVENIR. SON RAPPORT A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

LA SÉLECTION ET LA CONSERVATION DES IDÉES DANS LEUR RELATION A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT

I. Conservation des idées. Base mécanique et psychologique de la mémoire. — II. Rapport de la mémoire avec la sensibilité et l'activité. Dissolution de la mémoire.

Refaire dans notre pensée un nouvel univers semblable au grand, tel est le but de la *représentation*. Leibniz y voyait avec raison l'analogue de la projection géométrique, qui peut représenter les objets solides par des surfaces, les surfaces par des lignes, les lignes par des points. Nous sommes un atome dans l'univers, et il faut que cet atome devienne le miroir du monde. Or, que de choses simultanées au dehors de nous qui ne peuvent l'être dans notre pensée ! Que d'objets qui coexistent dans l'immensité de l'espace, depuis le brin d'herbe sous nos pieds jusqu'aux astres sur nos têtes ! Notre pensée, au contraire, est un point qui se meut sur la ligne du temps et n'y occupe jamais qu'un moment à la fois. De là le premier problème que la nature avait à résoudre : traduire pour l'esprit les choses simultanées en choses successives, faire prendre à l'espace la forme du temps. Ce n'est pas tout : les diverses parties du temps, à leur tour, ne peuvent être à la fois actuelles ; en conséquence, s'il ne restait rien du passé dans le présent, notre existence serait toujours mourante. Le second problème était donc de refaire le passé avec le présent et de conserver les choses en apparence perdues. Il n'y avait pour cela qu'un moyen : leur affecter dans le cerveau une place toujours actuelle, un organe toujours prêt à les ressusciter, — un petit coin où reverdira le brin d'herbe, un

Digitized by Google

autre où se lèveront les astres. Ainsi deux opérations inverses constituent notre connaissance du monde : faire s'écouler l'espace sous la forme successive du temps, c'est la sensation ; fixer le temps sous les formes simultanées de l'espace, c'est la mémoire. Double merveille qui, si on parvenait à en découvrir le secret, nous livrerait sans doute le secret de l'esprit même.

La mémoire à son tour suppose, de l'aveu de tous, trois fonctions dont il faut rendre compte. Quand Mozart, après avoir entendu deux fois le *Miserere* de la chapelle Sixtine, le notait de mémoire malgré son extrême complication, il avait *conservé* la représentation des sons et de leurs rapports, il la *reproduisait*, enfin il la *reconnaissait* pour identique à ce qu'il avait entendu dans le passé : voilà la mémoire complète. Mais quel degré d'importance relative faut-il attribuer à ces trois fonctions universellement reconnues et quelle est celle qui constitue par essence le souvenir? Tel est le grand problème sur lequel se divisent encore les psychologues. Pour quelques-uns, l'action de reconnaître une idée est la chose du monde la plus secondaire ; c'est un phénomène d'éclairage intérieur qui se surajoute à tout le reste, mais qui n'est nullement nécessaire ; qu'importe que la mémoire soit consciente ou inconsciente? La terre ne tourne pas moins pendant la nuit que pendant le jour. Maudsley, Huxley Taine, et Ribot vont jusqu'à dire que la conscience, qui reconnaît les idées conservées et se reconnaît elle-même à travers le temps, est un simple « accompagnement » des fonctions nerveuses ; aussi est-elle incapable de réagir sur elles, pas plus que l'ombre n'agit sur les pas du voyageur qu'elle escorte. L'unique question, selon cette école, c'est donc de chercher « comment, *en dehors de toute conscience*, un état nouveau s'implante dans l'organisme », se conserve et se reproduit ; en d'autres termes, « comment, en dehors de toute conscience, se forme une mémoire » (1). Et pour cela, il est utile de voir aussi comment elle peut se déformer par la maladie. — A cette façon de poser le problème, il n'est pas difficile

(1) Ribot, *les Maladies de la mémoire.*

Digitized by Google

de prévoir en quel sens le problème sera résolu. Il le sera en faveur de la physiologie, un peu aux dépens de la psychologie; le but sera de montrer que le souvenir *conscient* est une simple « efflorescence », dont les racines plongent bien avant dans la vie organique; « la mémoire est, par essence, un fait biologique; par accident, un fait psychologique ». Voilà donc la conscience reléguée humblement parmi les accessoires, — la conscience sans laquelle nous ne pourrions penser ni à notre cerveau, ni à l'univers, ni à ses lois mécaniques ou biologiques, et sans laquelle nous ne nous poserions pas le problème de la mémoire. Pour beaucoup de psychologues au contraire, par exemple James Sully, l'acte que l'on considère ainsi comme l'accidentel est précisément l'essentiel : se rappeler le Colisée, c'est avant tout avoir conscience d'une image actuellement présente à l'esprit et la reconnaître identique à un état de conscience passé. Pour d'autres philosophes encore, comme Renouvier, c'est moins la reconnaissance des idées que la distinction des temps qui est constitutive du souvenir. Enfin, pour Ravaisson, c'est la raison même, « la raison qui lie les idées » et qui conçoit « l'éternel ». Nous trouvons ainsi deux camps principaux en présence; celui des « mécanistes » et celui des « intellectualistes ».

Qu'il y ait dans la mémoire un automatisme capable de fonctionner tout seul, c'est chose évidente; les maladies mêmes et les illusions dont elle est susceptible prouvent ce qu'il y a de délicat et de fragile dans cette merveille de mécanique naturelle. Si un savant, après avoir reçu un coup violent sur la tête, oublie tout ce qu'il sait de grec sans oublier autre chose, et si plus tard, par l'effet d'un second coup, il retrouve soudain son grec perdu, il est bien difficile de voir dans le souvenir une « action toute spirituelle ». Le côté automatique de la mémoire, surtout de la mémoire passive, est mis en lumière par certains faits extraordinaires, où les choses sont conservées et reproduites avec une telle facilité qu'on y reconnaît du premier coup un effet machinal. Quand, dans l'asile d'Earlswood, un imbécile peut répéter exactement une page de n'importe quel livre, lue bien des années auparavant et même sans la comprendre; quand un autre sujet peut répéter à rebours

Digitized by Google

ce qu'il vient de lire, comme s'il avait sous les yeux une « copie photographique des impressions reçues; » quand Zakertorf joue, les yeux bandés, vingt parties d'échecs à la fois, sans regarder autre chose que des échiquiers imaginaires; quand Gustave Doré ou Horace Vernet, après avoir attentivement contemplé leur modèle, font son portrait de mémoire; quand un autre peintre copie de souvenir un Martyre de saint Pierre par Rubens avec une exactitude à tromper les connaisseurs, on devine bien que la conservation et la reproduction si exactes des impressions reçues doit avoir ses causes dans les organes. Pourtant, n'y a-t-il ici rien de plus qu'un mécanisme, qu'une danse subtile d'atomes formant des figures variées en harmonie avec celles de l'univers? Ne serait-ce point un tort égal ou de trop négliger l'élément physiologique de la mémoire ou d'en méconnaître l'élément psychologique, qui d'ailleurs, selon nous, est la sensibilité, non la « raison »? C'est ce que nous devons examiner. Nous verrons d'abord si on ne peut pas pousser plus loin encore qu'on ne l'a fait, dans leur sphère légitime, les explications mécaniques de la mémoire. Puis nous rechercherons si ce mécanisme n'a point sa limite dans un élément qu'on n'y saurait réduire : non pas l'esprit pur, mais la sensation même, avec l'appétit qui en est inséparable.

Digitized by Google

I

BASE MÉCANIQUE ET PSYCHOLOGIQUE DE LA MÉMOIRE

Les lois de la mémoire et de l'association des idées apportent un nouvel appui à la doctrine selon laquelle les idées ou images sont des *forces*, en ce sens qu'elles ont une *intensité* et enveloppent une tendance aux *mouvements* nécessaires pour les exprimer. Il y a dans la conscience un conflit de représentations possibles dont chacune fait effort pour survivre ou revivre. Ces représentations offrent tous les degrés de vivacité et de ténacité. Il est clair, par exemple, qu'après la mort d'une mère, son image est plus vive et plus tenace que la représentation d'une promenade ou d'une partie de plaisir. Le souvenir douloureux a une force qui repousse toutes les représentations agréables. Rappelons qu'en parlant d'idées-forces, nous ne considérons pas les idées, ainsi que l'a fait parfois l'école de Herbart, comme des espèces d'entités ayant chacune une existence à part, agissant l'une sur l'autre à la façon d'un acide et d'une base mis en présence : les idées ou images sont pour nous des états de conscience qui s'accompagnent de sentiments et aboutissent à des mouvements (1) ; ces sentiments et ces tendances motrices n'ont pas toujours des formes déterminées, des limites et des contours précis : ce sont des états continus et reliés à d'autres états par des transitions souvent insensibles. Ainsi entendues, les idées-forces, c'est-à-dire les états de conscience corrélatifs aux vibrations du cerveau, luttent pour l'existence et les plus fortes l'emportent : il y a conflit dynamique et sélection dans les

(1) Voir nos *Principes généraux d'une Philosophie des idées-forces.*

Digitized by Google

plaisirs et les peines, dans les émotions, dans les pensées, dans les états de conscience de toute sorte, dont chacun, étant lié aux vibrations de cellules particulières dans le cerveau, enveloppe une tendance à se maintenir et à survivre, corrélative de la tendance des cellules à leur propre conservation et à leur propre développement. Si l'on prend le mot d'idées au sens plus étroit de représentations ayant un objet, on peut dire que les idées, ayant presque toutes pour objets des genres et des espèces, animaux, hommes, Français, etc., sont elles-mêmes des espèces plus ou moins viables et stables. Le mot même d'*idée* signifie *espèce*, εἶδος, *species*. Les lois de la mémoire et de l'association pourraient s'appeler des lois de sélection cérébrale ou intellectuelle, et il n'est pas moins intéressant de savoir comment survivent ou revivent les idées que de savoir comment subsistent les individus ou les espèces dans la lutte pour l'existence.

Impossible de s'expliquer cette conservation et cette reproduction des idées quand on se les représente comme purement spirituelles, sans relations avec le mouvement et avec la force motrice. On est alors obligé de les concevoir comme subsistant dans l'esprit même, dans l'âme, sous une forme inconsciente; mais comment une idée, dont toute l'existence à nous connue consiste précisément à être un état de conscience, peut-elle être conçue comme inconsciente? C'est là se payer de mots et donner pour solution d'un problème la traduction du problème sous une forme nouvelle : ce n'est pas une explication, mais une duplication de la difficulté. De plus, l'« âme » est par définition un « être simple », et cet être prétendu simple devient par la mémoire une sorte de réceptacle et de magasin, comme celui que saint Augustin décrit éloquemment, où l'on admet la présence « latente » des idées; on introduit ainsi dans l'âme une multiplicité indéfinie d'images, on place en elle le pendant de toute la variété qui vient se peindre dans le cerveau : champs, maisons, villes, mers, ciel; dès lors, à quoi bon surajouter à l'organisme vivant un être nouveau qui n'est que le double de cet organisme?

Ramenons donc les idées, de l'existence tout élyséenne qu'on leur attribue d'ordinaire, à une existence plus con-

Digitized by Google

crète et plus sensible. Les idées ou représentations ne sont point détachées des cellules cérébrales, puisqu'elles enveloppent toujours des images, et que l'image est un retentissement ou un renouvellement plus ou moins affaibli de la sensation. On peut regarder la chose comme démontrée par la physiologie contemporaine : l'impression renouvelée occupe les mêmes parties profondes du cerveau auxquelles *aboutissait* l'impression primitive, et elle s'y reproduit d'une manière analogue. L'image a lieu dans les centres cérébraux que la sensation même avait fini par ébranler, mais elle a lieu en l'absence des causes extérieures et sous une excitation intérieure. De plus, elle entraîne ou tend à provoquer des mouvements analogues à ceux de la sensation. Parfois l'image suit immédiatement la sensation et se produit dans l'organe même du sens. Un coup de cloche retentit, le son éclate, puis diminue, puis s'éteint, et un moment vient où je ne distingue plus si l'écho affaibli est extérieur ou intérieur, s'il est un dernier ébranlement de l'air ou un dernier ébranlement de mon cerveau, s'il est une image ou une perception. Pour l'enfant, cette distinction est d'abord impossible. Il est reconnu par l'expérience que nous localisons la cause du son affaibli tantôt dans le milieu extérieur, tantôt dans le milieu cérébral. Qu'un nouveau son éclate, l'écho reçoit une force nouvelle, et il n'a besoin que de se renforcer ainsi pour coïncider avec l'image de l'impression primitive. Quand je suis bien loin du clocher et dans un tout autre milieu, l'écho affaibli pourra se produire encore à l'occasion d'une simple représentation de la cloche. Il en est de même dans le domaine de la vue, quand nous venons de regarder un objet brillant et que le nerf optique continue de vibrer, Ceux qui étudient les objets au microscope voient très souvent une « image consécutive » de l'objet, qui persiste quelques instants après qu'ils ont cessé de le regarder. L'expérience montre que l'idée persistante d'une couleur brillante fatigue le nerf optique : cette idée implique donc une force qui produit ses effets dans les organes. On sait que la *perception* d'un objet coloré est souvent suivie d'une sensation qui nous fait voir l'objet avec les mêmes contours, mais avec la couleur complémentaire de la

Digitized by Google

couleur réelle : si, par exemple, j'ai regardé un disque rouge, j'ai ensuite l'image d'un disque vert; or il peut en être de même pour une simple *représentation*, en apparence toute mentale : elle laisse aussi, quoique avec une intensité moindre, une image consécutive complémentaire. Les yeux fermés, pensons fortement à une couleur très vive et tenons-la longtemps fixée devant notre imagination; par exemple, représentons-nous avec assez de force une croix d'un rouge éclatant; si, après cela, nous ouvrons brusquement les yeux pour les porter sur une surface blanche, nous y verrons, durant un instant très court, l'image de la croix, mais avec la couleur complémentaire : le vert. Ce fait prouve que l'opération nerveuse est en partie semblable dans les deux cas, dans la perception et le souvenir, et que le souvenir n'est point un état tout intellectuel. C'est, en effet, parce que les nerfs du rouge sont fatigués par l'image tout comme par la sensation même, que les nerfs du vert vibrent ensuite presque seuls sous l'influence de la lumière blanche. On peut donc admettre, avec Bain et Spencer, que, pour se rappeler la couleur rouge, il faut éprouver, à un certain degré, *quelque chose* de l'état cérébral et mental que la couleur rouge produit. Mais nous disons seulement *quelque chose;* nous ne confondons pas entièrement, comme Bain, Spencer et Taine, l'image et la sensation, entre lesquelles il n'y aurait plus d'autre différence que celle d'*intensité*. Même dans la sensation, une différence d'intensité entraîne toujours avec elle une différence de *qualité,* à plus forte raison quand on passe de la sensation à l'image. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a, dans le cerveau, des vibrations communes aux deux, avec irradiations différentes.

L'image étant ainsi, *sous certains rapports,* une répétition des sensations, émotions, pensées, accompagnée de mouvements cérébraux et de mouvements musculaires à l'*état naissant*, le pouvoir de conserver les images doit être avant tout une aptitude à les renouveler et à répéter les mouvements qui en résultent; c'est donc tout d'abord une *habitude*. Au point de vue mécanique, l'habitude qui rend possible la répétition des images en l'absence même des objets peut s'expliquer de trois manières principales,

Digitized by Google

entre lesquelles les physiologistes se divisent : 1° comme un *mouvement* persistant dans le cerveau ; 2° comme une trace persistante dans le cerveau ou *résidu;* 3° comme une *disposition* persistante dans le cerveau. Th. Ribot n'admet guère que la troisième hypothèse. Il semble la croire plus nouvelle qu'elle ne l'est en réalité, car nous la retrouvons dans Erasme Darwin, dans Maudsley et dans Wundt. Selon nous, les trois explications contiennent une part de vérité et, quand on abstrait le côté mental, elles se ramènent, en définitive, à une persistance de mouvements.

La première théorie, avons-nous dit, explique la conservation des images par une prolongation de *mouvements* dans le cerveau. Certains phénomènes inorganiques offrent des analogies plus ou moins lointaines avec cette persistance des vibrations cérébrales une fois produites. Selon le docteur Luys, qui s'est trop contenté de cette explication, la mémoire serait une sorte de phosphorescence cérébrale, analogue à la propriété qu'ont les vibrations lumineuses de pouvoir être emmagasinées sur une feuille de papier et de persister ainsi, à l'état de vibrations silencieuses, pendant un temps plus ou moins long, pour reparaître à l'appel d'une substance révélatrice. On sait que des gravures exposées aux rayons solaires et conservées dans l'obscurité peuvent, plusieurs mois après, à l'aide de réactifs spéciaux, révéler la persistance de la vibration lumineuse sur leur surface (1). — Mais comment, objectent les adversaires de vibrations persistantes dans le cerveau, tant de mouvements et d'ondulations en sens divers pourraient-ils trouver place et se propager dans le cerveau pendant toute la vie? Notre cerveau n'est-il pas trop petit? — Parler ainsi, peut-on répondre, c'est oublier que les dimensions des choses sont toutes relatives, et que, par rapport à des vibrations infiniment petites, notre cerveau devient un monde infiniment grand. Raccourcissez par la pensée les dimensions du ciel visible en gardant toutes les distances respectives des astres, vous pourrez, dans votre tête, faire tenir le firmament. On peut donc très bien admettre, parmi les condi-

(1) *Le Cerveau et ses fonctions*, p. 106.

Digitized by Google

tions matérielles du souvenir, des vibrations qui se perpétuent. Nous savons qu'une étoile éteinte depuis longtemps pourrait nous envoyer encore ses rayons avec leur forme propre et leur spectre spécial : le foyer n'est plus, la vibration éthérée existe encore ; des profondeurs de l'infini elle vient nous révéler sa cause aujourd'hui disparue. Qu'y aurait-il d'étonnant à ce que les ondulations du cerveau se propageassent, sous une certaine forme, pendant la vie entière et à ce qu'une sensation pût reparaître en l'absence de sa cause, comme le rayon de l'étoile semble se rallumer dans la nuit?

Tous les phénomènes cérébraux, en tant que tels, sont explicables par ce que Dubois-Reymond appelle « l'astronomie moléculaire du cerveau ». Sans doute, outre la simple propagation continue du *mouvement*, il faut considérer encore les modifications de *structure* que subit le cerveau, c'est-à-dire les traces laissées par le mouvement même dans cet organe. C'est là ce que les psychologues contemporains appellent les *résidus*. Mais la trace d'un mouvement et, en général, toute forme n'est-elle pas elle-même une combinaison de mouvements invisibles qui persiste en affectant certains dessins constants et dont l'immobilité apparente est faite de mobilité, comme notre constance, selon La Rochefoucauld, est faite d'inconstance?

Sous ce nouveau rapport, à combien d'objets divers n'a-t-on pas comparé le cerveau ! D'après Spencer, il a quelque analogie avec ces pianos mécaniques qui peuvent reproduire un nombre d'airs indéfinis. Taine en fait une sorte d'imprimerie fabriquant sans cesse et mettant en réserve des clichés innombrables. Le dessin et la photographie peuvent fournir aussi des termes de comparaison instructifs. Les résidus des images successives se superposent ou se combinent ensemble dans notre esprit. Et c'est par ces résidus qu'on peut expliquer en partie non seulement la reproduction d'un objet individuel, mais encore celle d'une idée générique et typique.

Malgré les analogies qui existent entre les résidus des sensations et les images photographiques, le terme de comparaison qui précède est encore trop grossier. Une

Digitized by Google

telle conception de la mémoire, en effet, prend le cerveau à l'état de repos; on y considère les images comme fixées, clichées, photographiées, ce qui n'est pas exact. Il n'y a point de pensées toutes faites dans le cerveau, pas d'images réelles, mais seulement des images virtuelles qui n'attendent qu'une excitation pour passer à l'acte. Il faut donc combiner les deux explications précédentes : persistance des vibrations et persistance des résidus (ou formes et directions constantes de vibrations). Il faudrait un terme de comparaison où l'on vît non seulement un objet recevoir et regarder une empreinte, mais cette empreinte même revivre à un moment donné et reproduire dans l'objet une vibration nouvelle. « Peut-être, a-t-on dit avec raison, l'instrument le plus délicat, réceptacle et moteur tout ensemble, serait le phonographe (1) ». La différence entre le cerveau et le phonographe, c'est que, dans la machine encore grossière d'Edison, la plaque de métal reste sourde pour elle-même, la traduction du mouvement dans la conscience ne se fait pas; « cette traduction est la chose merveilleuse, et c'est ce qui se produit sans cesse dans le cerveau ».

Ni l'hypothèse des vibrations persistantes ni celle des résidus persistants ne paraissent suffisantes à Th. Ribot et à Maudsley. Selon eux, comme selon Érasme Darwin, la mémoire « dépend essentiellement des lois *vitales*, et non pas seulement des lois mécaniques ». Il y a dans le cerveau, dit Wundt, non des empreintes, mais des dispositions à fonctionner d'une certaine manière, c'est-à-dire des « dispositions fonctionnelles ». Il s'établit dans le cerveau, dit Ribot, des liens nouveaux entre les cellules pour l'accomplissement de certaines fonctions, c'est-à-dire des « associations dynamiques ». — Rien n'est plus vrai, et le savant ne doit jamais oublier qu'il a affaire, dans le cerveau, à de la matière vivante, non à une substance inorganique; mais ce n'en est pas moins là une vérité toute relative à notre ignorance. Pour le philosophe qui généralise, si on laisse de côté la sensibilité

(1) Guyau, *la Mémoire et le Phonographe* (*Revue philosophique* de mars 1880), reproduit dans la *Genèse de l'idée de temps* (1889).

Digitized by Google

et la conscience, la vie elle-même offre-t-elle extérieurement autre chose qu'un mécanisme perfectionné? C'est d'une manière toute provisoire, croyons-nous, que la science intercale entre les lois mécaniques et les lois psychiques des lois *vitales;* il suffit de combiner les deux formes du mécanisme, — mouvements persistants et résidus persistants, — pour obtenir des modifications stables de structure cérébrale, qui entraîneront une *disposition* à reproduire certains mouvements déterminés. Ce sera l'équivalent de ce que Th. Ribot appelle les « associations dynamiques » entre les cellules, de ce que Wundt appelle des « dispositions fonctionnelles ». Supprimez, par hypothèse, le côté mental pour ne considérer que le côté physique, et placez-vous ainsi, comme le veut Ribot, « en dehors de toute conscience », il ne restera alors que le mouvement et ses lois.

Aussi peut-on comparer au côté *physique* de la mémoire tout ce qui est capable de conserver un certain état, une même forme, ou de répéter un même mouvement. En ce sens plus ou moins figuré, tout organe serait une mémoire mécanique; l'œil serait une mémoire des ondes lumineuses et l'oreille une mémoire des ondes sonores, car l'œil vibrera de la même manière et se retrouvera dans le même état sous l'influence des mêmes rayons. Bien plus, chaque nerf serait une mémoire où se conserve un certain nombre de vibrations prêtes à se reproduire; un muscle même serait une mémoire prête à répéter certaine contraction. Tout ce qui est organisé, tout ce qui a une structure naturelle, une forme vivante entraînant tel mouvement déterminé, tout cela serait, si l'on veut, une mémoire. Toute habitude, qui est une structure acquise par l'être vivant, serait encore une mémoire. L'habitude suppose, en effet, soit de nouveaux nerfs, soit des relations nouvelles entre les nerfs, et ces relations une fois établies sont de véritables organes, comme le sont nos yeux et nos oreilles : le pianiste s'est fait un organe pour parcourir le clavier, le calculateur pour accomplir ses opérations. Nous avons vu plus haut la belle hypothèse de Spencer sur la « genèse des nerfs », que plusieurs découvertes récentes ont paru confirmer; Spencer aurait pu

Digitized by Google

employer des considérations analogues pour expliquer comment l'organe de la mémoire s'est peu à peu formé dans le cerveau et dans tout le système nerveux. Chez certains animaux, la sélection pourra développer des organes qui ne se produiront pas chez d'autres, par exemple, un organe excitable à l'électricité, une mémoire de l'électricité (1). Le caractère particulier de la cause extérieure entraînera le développement particulier des centres sensoriels, qui sont, si l'on veut, autant de mémoires organiques. On pourrait comparer les cordons nerveux à des cordes tendues, l'une produisant le *la* du diapason, une autre produisant l'*ut*, etc.; quel que soit le moyen par lequel vous arriverez à ébranler la première, — frottement d'un archet, pincement avec le doigt, coup donné sur la corde, fort ébranlement de l'air, courant électrique, — la première corde donnera toujours le *la* et non une autre note, l'autre corde donnera toujours l'*ut;* l'une sera, sous le rapport mécanique, la mémoire du *la*, l'autre de l'*ut*. Il en est du cerveau comme d'un instrument composé de cordes prêtes à vibrer; si on prononce une note devant l'instrument, les cordes qui donnent naturellement cette note ou ses harmoniques vibrent, et les autres demeurent immobiles ou à peu près; de même, une impression dont le cerveau est le siège éveille les impressions semblables ou harmoniques dans les nerfs ou dans les cellules qui sont précisément aptes à les fournir. Au point de vue purement physiologique, organisation et mémoire sont donc une seule et même chose, parce que toute organisation est un système naturel de *mouvements* ayant pour résultante une *forme* déterminée qui, dans la conscience, pourra entraîner une *idée* déterminée. Allons plus loin; dans le monde inorganique lui-même, toute forme durable ou susceptible de répétition peut être, par analogie et par métaphore, appelée une mémoire; le système solaire, qui reproduit périodiquement les mêmes figures, est une mémoire, comme le système respiratoire qui reproduit périodiquement les mêmes soulèvements de la poitrine. La périodicité et l'uniformité vont seulement en croissant à mesure qu'on descend plus

(1) Voir plus haut, chapitre premier.

Digitized by Google

bas dans l'échelle des êtres. L'enfant répète toujours le même mot ou le même geste; de même pour les êtres inorganiques, qui persévèrent dans le même mouvement ou dans la même figure. Le mouvement le plus simple, qui suppose une répétition de soi-même au moins pendant deux instants consécutifs, est déjà une mémoire; bref, la conservation de la force et, comme conséquence, du mouvement avec une intensité, une direction et une forme déterminées, la somme des produits restant constante malgré la variation possible des facteurs, voilà le fond de l'habitude et aussi de la mémoire, quand on n'en considère par abstraction que le côté extérieur et mécanique.

On le voit, dans le problème de la survivance des idées, nous sommes plus « mécaniste » que les partisans du mécanisme les mieux convaincus; mais nous ne sommes pas exclusivement mécaniste, et nous ne saurions faire si bon marché de ce que les philosophes contemporains nomment « l'*aspect* mental ». Quand nous passons au point de vue psychologique, nous ne pouvons plus dire avec Maudsley que le visage défiguré par la variole « se souvienne du virus », avec Luys, que la gravure devenue phosphorescente par l'exposition au soleil « se souvienne des rayons solaires »; nous ne saurions davantage admettre avec Richet qu'une corde pincée qui continue de vibrer à la manière de nos nerfs « se souvienne de l'excitation ». Non seulement il n'y a pas encore « mémoire *consciente* », mais il n'y a aucune mémoire *mentale,* si, par hypothèse, il n'y a dans la feuille de papier ou dans la corde de violon rien de mental. L'être qui ne *sent* pas peut sans doute, nous l'avons vu, conserver tantôt des *mouvements,* comme l'eau qui ondule, tantôt des *empreintes* ou « résidus », comme le sable du rivage : mais ce mode de conservation tout extérieur, cette mémoire mécanique n'est pas la conservation mentale sans laquelle on ne peut parler de *souvenir* proprement dit. « La mer frémit encore du sillage des vaisseaux de Pompée »; oui, sans doute, mais la mer ne se « souvient » ni des vaisseaux qui l'ont fait frémir, ni de Pompée qui s'est miré dans ses eaux. Reconnaître avec Mausdley et Ribot que la mé-

Digitized by Google

moire est une fonction *biologique* et non seulement mécanique, ce n'est donc pas assez; elle est encore et par cela même *psychologique*, c'est-à-dire qu'elle suppose le phénomène mental élémentaire : l'émotion suivie de réaction motrice, la sensation suivie d'appétition, dont l'acte réflexe n'est que la manifestation extérieure. On aura beau invoquer des lois « biologiques » pour se dispenser d'introduire l'état « psychique » et pour le réduire à une sorte de « luxe », cet état est dès le début nécessaire ; il est, avec le mouvement, un des « facteurs » du souvenir. « L'habitude ou disposition fonctionnelle », chez l'être vivant, suppose elle-même des *émotions* plus ou moins élémentaires et des *efforts* élémentaires entre lesquels s'est établi un lien par l'exercice. La masse même du *protoplasma* flottante sur la mer ne contracterait pas l'habitude de réagir sous l'influence des agens extérieurs s'il n'y avait en elle quelque sourde sensibilité, un bien-être et un malaise rudimentaires. Voilà l'élément « psychique » qui nous semble nécessaire à la base de la mémoire. La matière organique est à la fois sentante et agissante, à la différence des pures machines. La harpe vivante diffère des autres en ce qu'elle se sent elle-même résonner, en ce qu'elle jouit ou souffre de ses accords ou de ses discordances, en ce que ce sentiment de soi réagit sur elle-même: elle a un fond mental en même temps qu'une organisation physique; sans ce fond, il n'y aurait point de souvenir véritable, pas plus qu'il n'y aurait de *chaleur* véritable, malgré les ondulations de l'éther en certaines directions, sans l'être qui *sent* ces ondulations sous forme de chaleur. Les physiologistes croient se dispenser d'admettre l'élément psychologique en attribuant comme propriété à la matière vivante l'*irritabilité*, mais cette irritabilité dont ils parlent tant est un mot vague qui désigne deux choses différentes, quoique inséparables: d'une part, la sensibilité intérieure, d'autre part, le mouvement extérieur.

Nous rejetons donc les opinions trop étroites et exclusives. La conservation des souvenirs n'est pas pour nous, comme pour Th. Ribot et Maudsley, un phénomène biologique qui n'aurait qu'*accidentellement* un *reflet* psycholo-

Digitized by Google

gique; elle est un phénomène indivisiblement psychologique et mécanique, mais essentiellement psychologique. Au point de vue mécanique, la mémoire a lieu en vertu du jeu des actions réflexes, où l'excitation extérieure est suivie d'un mouvement de contraction qui, une fois produit, est *plus facile* à reproduire; au point de vue psychologique, elle a lieu en vertu de la loi parallèle qui fait qu'une *sensation* agréable ou désagréable est suivie d'un effort volontaire pour la conserver ou l'écarter, effort qui, une fois produit, est plus facile à reproduire. En effet, ayant une première fois surmonté cette résistance, l'effort a amené, parmi les conditions du milieu où il s'exerce, un changement dans le sens de son action, un changement favorable à la répétition du même acte avec un effort moindre. En outre, l'être même qui a fait effort en subissant une résistance s'est, de son côté, modifié plus ou moins, en harmonie avec cette résistance : il s'est *adapté* et *réadapté :* il s'est organisé lui-même en organisant le milieu qui lui résistait. La loi mentale est la vraie explication de la loi physique elle-même. En un mot, l'élément fondamental en germe dans toutes les cellules vivantes, c'est à nos yeux l'appétit, accompagné d'une émotion plus ou moins agréable ou pénible, concomitante de telle motion et provoquant telle réaction motrice. Pour avoir la seconde base et l'intérieur de la mémoire, qui en est vraiment l'essentiel, il faut donc ajouter au mouvement : 1° la *sensation* ou le germe de la sensation; 2° la *réaction appétitive, intellectuelle et motrice* qui en est inséparable.

C'est surtout cette réaction, sous la forme de l'*attention,* qui sert à distinguer l'image mnémonique des impressions passivement reproduites. Ce qu'il y a de passif et d'encore mécanique dans la reproduction des impressions comprend : 1° les *sensations consécutives* ou post-sensations, dues à la persistance de l'excitation périphérique même après la disparition du stimulus extérieur; par exemple, la vision consécutive d'un objet qu'on vient de regarder au microscope et qu'on ne regarde plus. Ces sensations consécutives sont un vrai remous mécanique des vibrations nerveuses, qui vont s'affaiblissant, mais d'une manière rythmique et avec des retours. Aussi sont-elles, comme

Digitized by Google

nous l'avons vu, sous la dépendance des effets de l'épuisement nerveux et de la réparation nerveuse. C'est pourquoi, dans le champ de la vue, après avoir été positives, elles deviennent négatives. 2° Les sensations *récurrentes*, comme la vision soudaine d'un objet examiné au microscope il y a une heure, sont des vibrations qui se reproduisent sans stimulus extérieur et sans que l'organe du sens soit affecté. 3° Les *hallucinations* sont des sensations véritables, quoique maladives, et ne sont pas seulement, comme on le répète sans cesse, des images intenses; tout au moins est-il très probable, ainsi que Ward le soutient, qu'elles enveloppent quelque sensation pathologique qui sert de centre à tout le reste. Les trois sortes de reproductions passives et mécaniques que nous venons de décrire ne sont pas encore l'*image mnémonique primaire*. Fechner raconte que, s'éveillant dans son lit, étant immobile, il regarde sa pipe noire sur le mur opposé; puis, fermant les yeux, il a la sensation de son lit en noir et de la pipe en blanc; mais les deux sensations consécutives lui apparaissent *sur le même plan*, avec le lit considérablement *raccourci*. Au contraire, l'image mnémonique primaire reproduit les mêmes apparences que produit l'œil ouvert; elle projette les objets dans l'espace avec leurs trois dimensions, leur solidité et leur perspective (1). Selon nous, ce qui distingue essentiellement l'image mnémonique primaire des sensations consécutives ou récurrentes, c'est qu'elle est le résultat d'une *réaction* cérébrale ayant pour corrélatif mental l'*attention*, à un degré quelconque, et conséquemment une concentration quelconque de l'aperception par l'appétition. Les sensations consécutives ou récurrentes, au contraire, sont des impressions venant du dehors et toutes passives, qui se produisent nécessairement, *sans notre concours et sans notre attention*, si l'*intensité* et la *direction* du stimulus extérieur ou des vibrations nerveuses consécutives sont suffisantes. En l'absence de ces conditions, notre attention est impuissante à les provoquer. De plus, elles passent mécaniquement de la forme positive à la forme négative, par l'épuisement nerveux. Au contraire,

(1) *Elemente des Psychophysik*, II, p. 473.

Digitized by Google

l'image mnémonique dépend surtout de l'attention accordée à l'impression, par conséquent de la *réaction* appétitive et aperceptive. Si cette attention a une intensité suffisante, l'image d'une impression, même *faible*, peut être renouvelée et retenue longtemps. Sans l'attention, l'image d'une impression, même intense, disparaît bientôt. L'image mnémonique n'est donc pas le résidu passif de l'impression reçue. Elle est, selon nous, une combinaison des résidus de l'impression avec les résidus de la réaction cérébrale et mentale. Aussi n'offre-t-elle ni la localisation distincte, ni la projection au dehors, ni les effets complets d'adaptation musculaire, ni le *ton* émotionnel qui appartiennent aux sensations. Elle reproduit moins l'*intensité* des constituants originels que leur *qualité* et leurs *rapports* complexes. James Ward remarque avec raison que nous appelons souvent *vivacité* de souvenir, *intensité* de souvenir, le caractère *distinct* et *complet* des souvenirs; or ce caractère distinct et complet tient à la *qualité* et aux *rapports* plus ou moins nombreux que nous saisissons, bien plus qu'à l'intensité proprement dite. Nous prenons pour un degré de *quantité* ce qui est réellement une *qualité*. En tous cas, l'intensité du souvenir dépend de l'intensité de l'attention autant et plus que de l'intensité de l'impression. Aussi les effets de diffusion et d'irradiation ne sont-ils pas identiques dans l'impression et dans l'image mnémonique. Dans l'impression, l'irradiation prend la direction des muscles et provoque surtout des réactions musculaires, d'autant plus *étendues* que l'impression est plus *intense*; l'image mnémonique, au contraire, provoque surtout des irradiations cérébrales, consistant dans l'éveil d'autres *images* ou *idées* associées, ainsi que des sentiments corrélatifs. Les effets musculaires et moteurs des images et idées, que nous avons déjà constatés, sont ici *secondaires*, tandis que leurs effets cérébraux sont *primaires*.

De ces considérations, il résulte que l'image *mnémonique* commence avec la réaction de l'*attention*, que le souvenir proprement dit, en tant que distinct des impressions encore mécaniques et passives, commence avec le déploiement de l'activité mentale, avec la réponse de l'appétition et de l'aperception aux impressions du dehors.

Digitized by Google

Mais que deviennent les images et idées dans la mémoire, lorsqu'on n'y pense pas actuellement? — Nous admettons, contre Th. Ribot et Richet, qu'il y a ici quelque chose non seulement de physiologique, mais de *mental* en même temps qui subsiste; seulement, il nous paraît bien difficile de comprendre qu'une idée subsiste comme *idée*. Pour nous, l'idée est l'effet conscient, l'expression d'un certain état total de l'esprit, en relation avec telle ou telle action extérieure : c'est un rapport déterminé et constant du moi au non-moi. Il peut subsister au sein de la conscience des actions et passions latentes, des états confus de plaisir ou de peine, des appétitions plus ou moins vagues, enfin des représentations obscures et confondues dans la masse; quand tout cet ensemble se trouve réaliser actuellement un ensemble analogue à tel état passé de l'esprit et à telle *aperception* passée, la même *idée* doit renaître en vertu des mêmes conditions à la fois mentales et physiques, comme la même illumination de la mer sous les mêmes rayons solaires, et elle est de nouveau *aperçue;* mais nous ne croyons pas que l'idée, comme acte intellectuel, comme pensée, puisse subsister d'une manière inconsciente. L'idée nous semble précisément le compte rendu qu'on se fait de tel état mental en rapport avec tel objet : pour être une idée réelle et non pas seulement possible, elle implique une aperception à quelque degré, et cette aperception, à son tour, implique toujours un processus appétitif dont elle est la conscience finale.

De même que les lois biologiques ou vitales, qu'on reconnaît nécessaires pour l'explication du souvenir, sont simplement, à nos yeux, le premier degré des lois psychiques, de même les lois *sociologiques* en sont le plus haut développement, et la considération de ces dernières lois nous semble également nécessaire pour expliquer le souvenir. Nous regrettons que cette considération ne se rencontre point chez Spencer et Maudsley. L'être vivant est, en réalité, une société d'êtres vivants et plus ou moins sentants, comme l'ont montré Schæffle, de Lilienfeld et Espinas. S'il en est ainsi, la conservation des images dans

Digitized by Google

la mémoire doit être en partie le résultat de la coopération entre les cellules vivantes. Comparez, dans la société humaine, les effets du travail isolé et ceux du travail associé : jadis, comme Delbœuf l'a remarqué, la fabrication d'une montre de précision exigeait un horloger d'une extrême habileté personnelle, qui faisait presque tout à lui seul ; aujourd'hui, une fois le procédé trouvé, il n'y a plus qu'à répartir la confection des diverses pièces entre des ouvriers ordinaires et à ajuster ensuite toutes ces pièces : vous aurez une montre marquant exactement l'heure. L'habitude et la mémoire produisent dans le cerveau quelque chose d'analogue : à l'origine il faut, dans le centre cérébral, un acte de conscience et d'attention personnelle ; puis le travail se distribue entre les diverses cellules et entre les centres secondaires de la moelle ; il n'y a plus besoin ensuite que d'un rajustement des vibrations diverses pour reproduire sans effort l'image précise de l'objet.

Digitized by Google

II

RAPPORT DE LA MÉMOIRE AVEC LA SENSIBILITÉ ET L'ACTIVITÉ. DISSOLUTION DE LA MÉMOIRE

I. — La théorie qui fait du processus appétitif le premier germe de la mémoire nous semble confirmée par les applications qu'on en peut faire et par les éclaircissements qu'elle fournit dans divers problèmes difficiles. Le premier de ces problèmes, c'est le rapport de la mémoire avec la sensibilité et avec l'activité.

D'une part, l'esprit se représente moins aisément les *émotions* que les *perceptions* et *idées;* d'autre part, il est certain que ce qui nous a ému reste plus longtemps dans notre souvenir. Comment concilier ces deux assertions? Selon nous, dans ce problème délicat, il y a des distinctions nécessaires à établir. Il est très vrai que l'émotion sert à *produire* le souvenir, mais pourquoi? Parce que l'émotion s'accompagne de mouvements caractérisés, intenses et répandus dans tout l'organisme, puis dirigés et coordonnés par la volonté; conséquemment l'émotion ouvre aux courants nerveux des voies nouvelles, profondes, qui s'étendent au loin et se relient à une grande quantité d'autres voies nerveuses. Ce qui ne nous émeut en aucune manière, au contraire, passe à notre surface sans exciter notre attention et sans laisser de trace. Mais, si l'émotion sert à produire le souvenir en ouvrant des voies à la réaction volontaire et motrice, elle n'est pas cependant par elle-même facile à *reproduire* et à renouveler, ou du moins la reproduction en est bien plus affaiblie que celle des perceptions. Ainsi, nous n'avons par le souvenir qu'une très faible reproduction d'un mal de dents passé, d'une brûlure, d'un frisson produit par une eau glacée, du mal

Digitized by Google

de tête, etc. Voici l'explication que nous en proposerions pour notre part. En premier lieu, par cela même que la mémoire, au point de vue organique, consiste en voies nerveuses plus faciles qui se sont établies dans le cerveau pour aboutir à des mouvements, le souvenir d'une peine trouve des voies toutes tracées qui ne permettent pas à la *peine* même (πόνος) de se reproduire. En second lieu, l'excitation violente du premier instant manque au souvenir de la douleur, car ce souvenir n'est qu'une excitation produite par une image et non plus par un objet réel : aucune représentation d'un mal de dents ne peut faire vibrer les nerfs dentaires aussi vivement que le mal même. Enfin les *perceptions* comme telles sont surtout, à notre avis, la conscience de *relations*, de différences, de changements et de mouvements : conséquemment elles tiennent de la nature abstraite et superficielle des *signes* ou *symboles ;* les *émotions*, au contraire, sont des états généraux et profonds : elles sont donc autrement difficiles à reproduire qu'une simple esquisse de nature intellectuelle. Les émotions sont le retentissement affectif des états de conscience ; il faut que ces états se renouvellent pour que les émotions reparaissent ; et encore faut-il qu'ils se renouvellent avec les mêmes rapports. Les états de conscience primitifs sont donc ou des actes ou des sensations, et les émotions sont des intermédiaires.

A vrai dire, le souvenir d'une jouissance ou d'une souffrance *comme tels*, indépendamment des perceptions, idées et circonstances concomitantes, n'est pas une représentation, mais un renouvellement, une reproduction sensible, c'est-à-dire une production incomplète et avortée de la jouissance même ou de la souffrance. Pour me souvenir de tel mal de dents, il faut que je me représente les dents où j'ai localisé jadis la douleur, puis le mot *douleur* même, qui sert de signe ; mais comment arriver à me représenter ce mal *en lui-même?* Pour cela il faut que je reproduise incomplètement la douleur. Il est des philosophes qui déclarent la chose impossible et qui prétendent qu'on reproduit seulement les perceptions et états intellectuels concomitants, ainsi que les mots. C'est en effet ce qui a lieu d'ordinaire, mais, selon nous, on peut aussi repro-

Digitized by Google

duire incomplètement dans la conscience l'élément *pénible* du mal de dents. Pour cela, il faut employer un procédé indirect, et ce procédé consiste à évoquer d'abord les images des réactions motrices qui accompagnent ou suivent le mal de dents. Je fais l'expérience : je fixe fortement ma pensée sur une des molaires de droite, je localise d'avance la douleur que je vais essayer d'évoquer ; puis j'attends. Ce qui se renouvelle d'abord, c'est un certain état vague et général de la conscience qui est commun à toutes les sensations pénibles et qui doit correspondre à la réaction générale provoquée par la douleur. Puis cette réaction se précise à mesure que je fixe mon attention sur la dent. A la longue, je sens un afflux plus grand du sang dans la gencive, et même des battements. Puis je me représente un certain mouvement qui s'accomplit d'un point à l'autre de la dent ou de la gencive, comme quand quelque chose de lancinant traverse de part en part un organe ; c'est le *trajet* de la douleur. Je me représente aussi la réaction motrice occasionnée par le mal, le grincement de dents, la convulsion de la mâchoire, le mouvement même des lèvres dont les commissures se relèvent, etc. Enfin, si je pense fortement à toutes ces circonstances, je finis par sentir d'une manière plus ou moins sourde le rudiment même de l'élancement. Dans une expérience que je viens de faire, j'ai provoqué un réel mal de dents dans une molaire qui y est d'ailleurs sujette. J'ai senti la chaleur, le battement du sang, le mouvement qui traverse de part en part comme un trait, enfin un léger élancement douloureux, à tel point que je me suis demandé si j'avais découvert un mal de dents sourd qui préexistait ou si j'avais moi-même réveillé la douleur endormie. Je retire de l'expérience un agacement général des dents et une impulsion à passer ma langue sur les gencives.

En somme, pour provoquer la reproduction de la douleur, je suis obligé de remonter la série des effets en sens inverse : — pensée, mouvements de réaction corporelle, émotion psychique, — et c'est alors seulement que je puis arriver à produire incomplètement l'état agréable ou

Digitized by Google

pénible. Nous nous suggérons à nous-mêmes les sentiments par le moyen de leurs effets et de leurs concomitants, comme il arrive dans la suggestion d'un sentiment par sympathie avec une autre personne : nous sympathisons avec nous-mêmes par l'intermédiaire des mouvements, émotions et pensées qui aboutissent à ressusciter tel sentiment.

Au reste, de même que le souvenir d'un sentiment, comme tel, en est la production réelle, mais incomplète, de même tous les autres souvenirs sont des renouvellements partiels. On croit qu'il y a des *représentations* de perceptions et de pensées, mais non de sentiments ; on se figure je ne sais quelles images réfléchies, je ne sais quels fantômes intermédiaires entre la réalité et la non réalité ; mais, en fait, on ne peut se rappeler une pensée qu'en la repensant, une impression éprouvée qu'en l'éprouvant de nouveau à un degré plus faible, une action accomplie qu'en la recommençant sans la continuer ni l'achever. Tout est *actuel* dans le souvenir, aussi bien pour les faits d'intelligence ou de volonté que de sensibilité. Se souvenir, c'est agir ou pâtir, tout comme savoir c'est faire.

Il y a toutefois une différence importante entre les sensations et les émotions, sous le rapport de leurs formes *vives* et de leurs formes *idéales*, pour employer le langage de Spencer. La forme vive des sensations est causée par une excitation *directe* venant de la *périphérie ;* la forme idéale et faible est causée par une excitation *indirecte*, par une *répercussion* dans les parties *centrales* du système nerveux ; de là résulte un contraste marqué entre la sensation actuelle produite par un objet et la sensation-souvenir produite par une association. Le contraste est nécessairement beaucoup moins accusé pour les émotions et états affectifs, comme tels, puisqu'ils sont toujours des réactions du *centre* et, par rapport à la périphérie, des excitations *indirectes*. Entre la forme *vive* et la forme *idéale* il n'y a plus alors différence essentielle de nature ; les deux formes sont également des réactions centrales, indirectement provoquées, et il y a surtout entre elles des différences de *degré*. Ajoutons que ces réactions centrales sont, en dernière analyse, des réactions de la con-

Digitized by Google

science tout entière conçue comme activité générale et *volonté* ; or, que la volonté réagisse sous une cause externe ou sous une excitation interne, l'intensité de la réaction pourra varier, mais sa *qualité* demeurera toujours sensiblement identique, si on fait abstraction de toutes les sensations concomitantes et de tous les mouvements concomitants pour ne considérer que l'*émotion en elle-même*.

Ces remarques sont importantes pour établir le degré d'influence que les idées peuvent avoir sur la production des émotions. Une simple idée, causée par l'excitation des centres et non de la périphérie, produit toujours une certaine réaction émotionnelle, plus ou moins faible ; si l'idée est intense, vive, claire, elle produit une émotion plus intense et plus vive. Cette force émotionnelle de l'idée est, selon nous, d'autant plus grande que l'idée enveloppe une représentation plus distincte de *mouvements* et que l'émotion elle-même est plus aisément réductible à des mouvements. Ainsi l'idée du grincement de dents peut aisément provoquer l'émotion même ; c'est qu'ici les éléments moteurs sont plus distincts. L'idée d'un objet qui agace les dents peut facilement aussi produire l'agacement même. « Je ne puis penser, dit Spencer, à voir frotter une ardoise avec une éponge rude, sans sentir le même *frisson* qui se produirait si cela se passait en réalité. » Spencer aurait pu remarquer que le frisson est un mode de mouvement assez aisément représentable. Toutes les fois qu'il s'agit de mouvements de masse, lesquels sont facilement dessinés par l'imagination et effectués par la volonté, l'idée et l'émotion se suggèrent aisément. Quand, au contraire, il s'agit de mouvements moléculaires et intérieurs, comme dans la faim ou la soif, l'idée éveille l'émotion avec difficulté. Quand nous pensons à la faim après un bon dîner, nous n'avons guère que le *mot* dans l'esprit. Pour se représenter la faim même, il faut se représenter confusément l'estomac et reproduire l'anxiété vague qui y est localisée, avec la tendance à faire les mouvements nécessaires pour manger. Il est facile de se donner des nausées par la pensée de ces nausées, parce que

Digitized by Google

le vomissement est un mouvement de masse distinct, facilement représentable, qui peut se reproduire par l'imagination; aussi, l'idée seule qu'on va vomir peut provoquer le vomissement. En outre, le vomissement est un acte d'*aversion* proprement dit, qui a pour objet d'écarter et d'éliminer des substances nuisibles : or l'aversion est une réaction de la volonté, dont les mouvements réflexes eux-mêmes sont des dérivés et des substituts; l'aversion volontaire, alors même qu'elle est tout idéale, peut donc provoquer par contagion l'aversion réflexe, telle que le vomissement. Ce sont surtout, comme on voit, les idées motrices et à éléments moteurs qui sont des idées-forces, c'est-à-dire capables de modifier 1° le mouvement des états de conscience, 2° le mouvement organique, et de produire ainsi émotion et motion. Les idées mêmes de telle émotion et de tel acte moteur rentrent dans cette condition générale; les idées les plus fortes sont donc les idées des émotions et des volitions; ce sont aussi celles qui peuvent le mieux produire dans l'organisme des traces et des trajets propres au renouvellement des représentations. Enfin on a tort de ne pas distinguer, dans cette question, les émotions physiques et les émotions morales. Autant les premières sont difficiles à *reproduire*, autant les secondes se renouvellent aisément quand on se remet par l'imagination dans le même courant d'idées : c'est qu'ici ce sont les idées mêmes qui produisent les sentiments.

Un autre problème, voisin du précédent (et qui n'est pas de moindre importance dans la question du bonheur humain), ce serait de savoir si les douleurs laissent plus de traces et se rappellent plus aisément que les plaisirs. Maudsley répond négativement, Sergi affirmativement. Selon Maudsley, les peines se renouvellent moins aisément dans l'imagination que les plaisirs, parce qu'elles impliquent une désorganisation et un trouble de l'élément nerveux; de plus, Maudsley remarque que, chez un organisme sain, il y a une disposition spéciale au plaisir : le plaisir doit donc reparaître plus aisément dans la mémoire que les peines, à intensité égale. Ici encore, selon nous, il faudrait distinguer les émotions physiques et les émo-

Digitized by Google

tions morales. Le mal physique est bien vite oublié, mais la souffrance du cœur, combien elle est vivace! C'est que, dans ce dernier cas, les conditions du souvenir sont des idées toujours présentes et renouvelables, non une perturbation passagère de l'organisme; les mêmes pensées reproduisent donc le même orage intérieur.

II. — Après avoir vu la formation de la mémoire, voyons-en la dissolution : le mécanisme qui produit l'oubli sera la contre-épreuve du mécanisme qui produit la conservation des idées. S'il est vrai, comme nous l'avons dit, que l'émotion et la réaction motrice soient les deux « facteurs » principaux de la mémoire, ils devront disparaître en dernier lieu du souvenir; or, c'est ce qui nous paraît ressortir de cette loi des amnésies indiquée par Spencer et par Maudsley, et que Ribot a mise en pleine lumière. Dans le cas de dissolution générale de la mémoire, la perte des souvenirs suit une marche invariable : d'abord disparaissent les faits les plus récents, puis les faits moins récents (1). Ensuite s'effacent les idées en général, puis les sentiments, enfin les actes et mouvements automatiques. C'est ce que Th. Ribot nomme « la loi de régression ». Cette loi, si nous ne nous trompons, confirme notre hypothèse sur le fond du souvenir. Les actes purement automatiques qui disparaissent en dernier lieu ne sont plus guère qu'un mouvement de machine; pourtant, sous ces actes mêmes subsiste le sentiment primordial de l'existence, du bien-être ou du malaise, la faim, la soif, etc., et par là l'automatisme est encore une

(1) « Un enfant tombe d'un mur, dit Abercrombie; revenu à lui, il sent que sa tête est blessée, mais ne soupçonne pas comment il a reçu la blessure. Après un peu de temps, il se rappelle qu'il s'est frappé la tête contre une pierre, mais ne peut se rappeler comment. Après un autre intervalle, il se rappelle qu'il est allé sur la crête d'un mur et en est tombé. On a vu en Russie un célèbre astronome oublier tour à tour les évènements de la veille, puis ceux de l'année, puis ceux des dernières années, et ainsi de suite, la lacune gagnant toujours, tant qu'enfin il ne lui resta plus que le souvenir des évènements de son enfance. On le croyait perdu, mais, par un arrêt soudain et un retour imprévu, la lacune se combla en sens inverse. »

Digitized by Google

mémoire. Mais la mémoire proprement dite est dans les sentiments, appétits, émotions fondamentales ; aussi est-là ce qui offre le plus de résistance après les actes automatiques. « Les meilleurs observateurs s'accordent à le remarquer, dit Th. Ribot, les facultés affectives s'éteignent bien plus lentement que les facultés intellectuelles (1). » C'est qu'elles sont ce qu'il y a en nous de plus profond et de plus intime ; les états affectifs ont beau être vagues et indescriptibles pour l'intelligence, ils sont le fond dont l'intelligence réfléchie ne saisit que la forme.

Les *amnésies partielles* montrent que des séries entières d'idées et de connaissances peuvent disparaître alors que le reste demeure intact, ce qui suppose qu'elles sont attachées au fonctionnement régulier de certaines parties du cerveau et à la division du travail entre les cellules diverses. Les uns perdent la mémoire des figures, d'autres des couleurs, d'autres d'une seule couleur, d'autres des nombres, d'autres de plusieurs nombres seulement. Les cas les plus curieux sont les *amnésies* du langage (2). Elles

(1) Une jeune femme tomba par accident dans une rivière et fut presque noyée. Quand elle rouvrit les yeux, elle ne reconnaissait plus personne ; elle était privée de l'ouïe, de la parole, du goût et de l'odorat. Ignorante de toute chose, incapable par elle-même de se remuer, elle ressemblait à un animal privé de cerveau. Plus tard, sa seule occupation était de couper en morceaux, automatiquement, ce qui tombait sous sa main. Les idées, dérivées de son ancienne expérience, qui paraissent s'être éveillées les premières, étaient liées à deux sujets qui avaient fait sur elle une forte impression : sa chute dans la rivière et une *affaire d'amour*. A une époque où elle ne se rappelait pas d'une heure à l'autre ce qu'elle avait fait, elle attendait anxieusement que la porte s'ouvrît à l'heure accoutumée, et, si l'amant ne venait pas, elle était de mauvaise humeur toute la soirée.

(2) Certains malades ont oublié une des langues qu'ils savent ; d'autres ne savent plus écrire et savent encore parler ; d'autres ne savent plus parler et savent écrire ; d'autres ne peuvent ni parler ni écrire, mais reconnaissent le sens des mots qu'en prononce ou qu'on écrit. Un gentleman, qui dirigeait une ferme, avait dans sa chambre une liste des mots qui avaient chance de se rencontrer dans les discours de ses ouvriers. Quand un de ceux-ci désirait l'entretenir sur un sujet, le gentleman l'écoutait d'abord sans rien saisir des paroles, sauf le son. Il regardait alors les mots de sa liste écrite, et toutes les fois que les mêmes mots écrits frappaient ses

Digitized by Google

sont soumises à la même *loi de régression* que les autres. On oublie d'abord les *mots*, c'est-à-dire le langage rationnel, puis les *exclamations* et *interjections*, ou langage émotionnel, et, dans des cas très rares, les *gestes*. On reconnaît encore là les deux éléments essentiels : *émotion* et *motion*. Parmi les mots, le malade oublie d'abord les noms propres, puis les noms communs, qui ne sont que des adjectifs érigés en substantifs, puis les adjectifs, puis les verbes. Ici encore la régression va du plus complexe au plus simple, du moins organisé au plus organique. Ajoutons que les verbes, passifs et actifs, qui subsistent les derniers, sont l'immédiate expression des émotions et des volitions.

Les causes physiologiques des amnésies partielles ne peuvent être que conjecturées. Probablement il existe dans le cerveau des voies particulières et une sorte d'organisme particulier répondant à ces espèces d'organismes qu'on nomme les langues, les signes, les mouvements vocaux. Ces systèmes d'associations mentales et de mouvements réflexes peuvent être atteints par la maladie sans que le reste le soit. Un annélide peut perdre une partie de ses organes et continuer de vivre. Supposez qu'une boîte à musique, capable de jouer plusieurs airs, tombe à terre pendant qu'elle en joue un et que le cylindre garni de pointes se mette à rouler avec une très grande rapidité, de manière à briser ou à altérer ses pointes : un air entier pourra disparaître sans que les autres soient atteints, Tous les mouvements réflexes qui répondent à l'association des mots grecs entre eux et avec les mots français correspondants peuvent se trouver paralysés, tandis que les systèmes de réflexes répondant au français, appris dès l'enfance et solidement imprimés dans le cerveau, peuvent résister à la commotion. En un mot, les amnésies sont des paralysies, atteignant certains ordres de cellules sensi-

yeux, il les comprenait parfaitement. L'amnésie des signes n'entraîne pas nécessairement la perte de l'intelligence. Tel ce grand propriétaire dont parle Trousseau, qui se faisait présenter les baux, traités, etc., et, par des gestes intelligibles seulement pour ses proches, indiquait des modifications à faire, le plus souvent utiles et raisonnables.

Digitized by Google

tives et de mouvements réflexes qui se traduisent dans la conscience par telles associations d'idées.

Les hypermnésies, au contraire, sont des exaltations maladives de la mémoire. Une jeune fille, dans le paroxysme de la fièvre, parle le gallois, langue oubliée de son enfance. La nièce d'un pasteur récite des morceaux d'hébreu qu'elle a retenus sans les comprendre. Ces hypermnésies sont causées tantôt par une circulation fébrile du sang, qui donne une activité anormale à certaines portions du cerveau ou à certains systèmes de réflexes, tantôt par une régression qui, ayant détruit les souvenirs plus récents, ramène à la lumière des couches profondes et oubliées : par exemple des impressions et passions de la jeunesse, des croyances anciennes auxquelles il semble qu'on revient par une sorte de conversion. Ce phénomène s'observe souvent chez les mourants (1). Ici encore, nous voyons les sentiments, et surtout ceux des jeunes années, résister mieux que les idées à l'influence destructive de la maladie, tant il est vrai que la sensibilité et la volonté sont le fond de la vie même et conséquemment de la mémoire.

(1) En Amérique, un nombre considérale d'Allemands et de Suédois, peu avant de mourir, prient dans leur langue maternelle, qu'ils n'ont souvent pas parlée depuis cinquante ou soixante ans. Winslow note aussi que des catholiques convertis au protestantisme ont, pendant le délire qui précédait leur mort, prié uniquement d'après le formulaire de l'Église romaine. — « Les réviviscences de ce genre ne sont au sens strict qu'un retour en arrière, à des conditions d'existence qui semblaient disparues, mais que le travail à rebours de la dissolution a remenées... Certains retours religieux de la dernière heure dont on a fait grand bruit ne sont, pour une psychologie clairvoyante, que l'effet nécessaire d'une dissolution sans remède. » (Voir Ribot, p. 147.)

Digitized by Google

CHAPITRE DEUXIÈME

LA FORCE D'ASSOCIATION DES IDÉES

I. Lois mécaniques de l'association des idées. Part de la contiguïté et de la similarité. Lois parallèles de la conscience. — II. Association des émotions et appétitions. Son caractère fondamental. — III. La réaction intellectuelle et sa part dans la synthèse mentale.

I

LOIS MÉCANIQUES DE L'ASSOCIATION DES IDÉES. PART DE LA CONTIGUÏTÉ ET DE LA SIMILARITÉ. LOIS PARALLÈLES DE LA CONSCIENCE

La seconde fonction de la mémoire est le rappel des souvenirs produit par l'association des idées. On sait toute l'importance que cette fonction a prise dans l'école anglaise depuis Hobbes, Hume et Hartley jusqu'à Mill, Bain et Spencer. Selon Hume, cette loi a la même importance dans la vie intellectuelle que l'attraction dans les mouvements des astres. Peut-être en effet, au point de vue physiologique, cette loi n'est-elle, comme la gravitation dans les corps et la sélection dans les espèces vivantes, qu'un cas particulier des lois qui règlent la propagation du mouvement selon la ligne de la moindre résistance. La psychologie anglaise contemporaine, qui s'intitule elle-même psychologie de l'association, va jusqu'à ramener toutes les lois de l'esprit à cette loi unique. Sans aller aussi loin, on peut dire que, dans l'association des idées, la part du mécanisme est prédominante. C'est qu'il s'agit ici non plus des *termes* mêmes de la pensée, mais de leurs *relations* et successions, choses particulièrement soumises aux lois mécaniques : rien n'est plus voisin de l'automatisme que l'entendement.

Digitized by Google

Etudions d'abord le mécanisme physiologique de l'association des idées. Ce mécanisme n'est pas très difficile à se figurer : c'est l'association même des mouvements réflexes entre les diverses cellules cérébrales par l'intermédiaire des fibres qui les relient. La suggestion des représentations mentales et des mouvements corrélatifs peut être comparée, comme nous l'avons déjà dit, aux phénomènes d'induction électrique par lesquels un courant exerce son influence sur un autre et produit une aimantation. Le cerveau est à l'état de tension et agit toujours dans sa totalité ; chaque pensée particulière suppose une décharge cérébrale qui ne peut se produire sans altérer les tensions de toutes les autres parties et sans amener par cela même une suite indéfinie d'autres décharges dans une direction déterminée (1). L'effet produit sur un point est, à chaque instant, fonction du changement total. Aussi est-il juste de comparer, avec William James, le mécanisme de la pensée au phénomène électrique qu'on appelle l'aurore boréale, où l'*équilibre* entre l'électricité terrestre et celle des particules glacées de l'atmosphère est sans cesse rompu et rétabli, où les inductions électriques sont perpétuelles, de manière à produire des *irradiations* sur des points continuellement changeants : les rayons lumineux qui jaillissent successivement, l'un ici, l'autre là, sont associés entre eux comme le sont nos idées, c'est-à-dire qu'en réalité ils ne se *produisent* pas l'un l'autre, mais sont produits l'un après l'autre par une cause commune, la tension générale, et par les conditions particulières qui la font se décharger successivement ici et là ; chaque idée est comme une irradiation sur un point particulier, révélant à la fois la tension générale et la décharge particulière du magnétisme intérieur.

On sait que la sélection des idées et leur suggestion a lieu tantôt en vertu de la simple rencontre ou *contiguïté* des impressions dans le temps, tantôt en vertu de leur ressemblance ou *similarité*. Mais ces constatations de lois empiriques, toutes dérivées, ne nous expliquent pas les phénomènes et ne nous font pas connaître les lois les plus

(1) Voir nos *Principes d'une philosophie des idées-forces*.

Digitized by Google

fondamentales. D'abord, la contiguïté de fait dans l'espace et dans le temps est chose tout extérieure : il faut, pour qu'il y ait liaison d'idées, que la contiguïté devienne cérébrale et mentale. De même, la ressemblance de fait entre les objets, ressemblance qui d'ailleurs n'existe que pour une conscience et dans une conscience, ne pourra devenir un lien que si elle réussit à produire, comme telle, quelque effet déterminé dans le cerveau et dans la conscience. Deux idées ne sont donc vraiment *contiguës* que quand elles se sont produites simultanément ou en succession immédiate *dans notre conscience;* et deux idées sont *similaires* quand elles produisent *dans notre conscience* des effets qu'elle *reconnaît* semblables. De plus, il faut ici distinguer deux choses très différentes : 1° la *conscience finale de ressemblance* entre deux idées préalablement réveillées, comme l'électricité et la foudre; 2° la *force* qui avait primitivement produit dans la mémoire une *union* et une cohésion des deux idées similaires ou de leurs conditions organiques. Cette dernière question est la plus fondamentale : il faut savoir par quoi et comment les anneaux de la chaîne ont été d'abord soudés ensemble, pour comprendre dans quel ordre ils se suivent actuellement et sous quelle forme ils reparaissent dans notre conscience à tel moment déterminé. Les philosophes intellectualistes, comme MM. Ravaisson et Ferri, confondent la *force de cohésion*, qui amène la consécution de telles idées dans la conscience, avec le *jugement* que l'esprit prononce sur les idées une fois apparues : « L'intelligence, dit M. Ravaisson, une notion se présentant à elle, conçoit immédiatement ce qui, d'une manière ou d'une autre, la complète, ce qui lui est ou semblable ou contraire, ce qui dépend d'elle ou dont elle dépend, en un mot, les rapports rationnels. » Soit; mais M. Ravaisson ajoute : « Le principe de l'*association* et de la *mémoire* n'est donc autre que la raison (1). »

Cette théorie, qui fait de la raison comme un moyen de mouvement et de transport pour les idées, intervertit l'ordre des faits. Comment la raison prononcera-t-elle,

(1) Ravaisson, *la Philosophie en France au XIXe siècle.*

Digitized by Google

par exemple, sur la ressemblance ou la différence de deux termes, si ces termes ne lui sont pas préalablement donnés? Jamais la conception d'un rapport ne pourra précéder la conscience des termes entre lesquels il est saisi. La raison de Newton aurait eu beau se dire pendant des siècles : « Tout a une cause et les révolutions des astres ont une cause ; » ces deux rapports ne lui auraient jamais donné le terme inconnu : gravitation.

La doctrine rationaliste s'enferme donc elle-même dans un cercle vicieux : la raison ne saurait engendrer la mémoire ni mouvoir les idées et produire leur *rappel ;* elle est obligée, pour entrer en exercice, d'attendre que le rappel ait eu lieu et que les deux termes soient amenés devant elle par quelque moteur différent d'elle-même; semblable au prisonnier de la caverne, elle doit attendre que la procession des ombres se produise pour pouvoir spéculer sur leurs rapports (1). Le principe de la succession des idées est donc nécessairement autre que la raison : elles se suggèrent par une action *originairement* indépendante de la réaction intellectuelle qui saisit actuellement leurs rapports. Et il en est ainsi même quand une idée en suggère une autre que nous reconnaissons ensuite lui être *semblable*. Pourquoi, par exemple, l'étincelle électrique éveille-t-elle un certain jour dans l'esprit de Franklin l'idée de la foudre? C'est qu'il y avait entre ces deux idées une partie commune : lumière subite avec choc capable de tuer un animal. Cette représentation de lumière et de choc qui, dans la conscience de Franklin, coexiste actuellement avec l'idée de l'étincelle électrique, y a déjà coexisté souvent avec l'idée de la foudre : c'est en vertu de cette partie commune que l'idée de l'étincelle électrique vient aboutir au souvenir de la foudre, et c'est seulement quand la suggestion a eu lieu que Franklin peut dire : « L'étincelle et

(1) Voir sur ce sujet Rabier, *Psychologie*. M. Rabier va jusqu'à dire, avec Stuart Mill, qu'il n'y a pas, à proprement parler, d'associations d'*idées*. Ce n'est jamais dans la première *idée* que se trouve la raison de l'apparition de la seconde; « les rapports des *ombres* résultent de rapports entre les causes des ombres elles-mêmes. » Nous verrons plus loin que la réaction intellectuelle peut cependant lier des idées.

Digitized by Google

la foudre sont semblables. » Les semblables se suggèrent donc mutuellement, sans doute, mais ils ne se suggèrent pas, du moins à l'origine, par la *conscience* de leur similitude. Si cette conscience a une action pour lier ou renforcer le lien, c'est une action ultérieure, qui suppose un lien primitivement établi sans elle et auquel elle ajoute une force nouvelle. Seulement, un esprit ordinaire se contentera de remarquer une similitude entre deux idées sans en tirer des conséquences et sans remonter aux principes; un Franklin, habitué à ce que Platon appelait la chasse aux ressemblances, partira de là pour concevoir sous les contrastes visibles des similitudes cachées et pour les vérifier par l'expérimentation.

Le vrai problème de l'association consiste donc à déterminer pourquoi et comment deux images qui se sont rencontrées dans le temps ont pu se lier. Comme la synthèse doit être à la fois cérébrale et mentale, il faut en chercher la vraie explication 1° dans la manière dont le cerveau agit, 2° dans la manière dont la conscience agit.

D'abord, comment deux impressions, par exemple de la vue et de l'ouïe, éclair et tonnerre, se lient-elles dans le cerveau? Il faut pour cela qu'elles ne demeurent pas isolées, l'une dans le centre visuel, l'autre dans le centre auditif, mais qu'elles aient assez de force, de durée et de netteté pour retentir et se rencontrer dans une *commune* région du cerveau, et pour y être ainsi centralisées ou combinées. Ainsi vont à la rencontre l'une de l'autre les deux ondulations produites dans une masse d'eau par deux pierres tombées à une faible distance. Quand il y a rencontre de deux ondes nerveuses, il s'établit une communication entre elles, un entrecroisement, une première union, qui est une résultante déterminée et qui constitue une habitude naissante. Maintenant, il importe de le remarquer, l'union ne peut avoir lieu qu'à travers des parties du cerveau *contiguës*. La contiguïté des phénomènes dans le *temps* ne peut donc lier les choses pour nous que par l'intermédiaire d'une contiguïté dans l'*étendue* du cerveau. Ce n'est pas parce que la sensation du ton-

Digitized by Google

nerre suit dans le temps la sensation d'éclair qu'elle la suit dans la conscience, mais parce que le centre cérébral où se produit une vibration due à l'éclair est en communication, dans l'espace, avec le conduit auditif où le tonnerre produit une vibration. Ainsi s'établissent entre les voies nerveuses, comme entre les voies ferrées, des bifurcations analogues à celles où l'aiguilleur détermine la marche des trains; la succession des idées, même de celles que nous reconnaissons ensuite pour similaires, est provoquée par la rencontre, au point de bifurcation, de deux trains d'images dans des régions contiguës du cerveau. Les mots entremets, entrecôte, entrepont, s'éveilleront mutuellement par leur point de bifurcation *entre*, et, dans certaines maladies, le malade répétera machinalement ces mots à la suite l'un de l'autre. La force qui, dans le cerveau, soude entre elles les représentations est donc originairement mécanique : c'est la persistance de l'énergie et la continuité du mouvement, qui se transmet toujours à des parties contiguës. Tout mouvement produit tend à se dépenser d'une manière ou d'une autre; il ne peut donc s'arrêter dans un groupe de cellules cérébrales, il passe nécessairement aux groupes voisins pour retentir de proche en proche jusqu'à des groupes plus éloignés. La *loi de continuité* se confond ainsi, dans le cerveau, avec la loi de propagation du mouvement.

D'autre part les parties du cerveau contiguës sont en même temps des parties *similaires*, qui vibrent d'une façon partiellement identique. Ainsi, dans les centres visuels, les cellules sont toutes organisées de façon à réagir sous les rayons lumineux; les cellules des centres auditifs réagissent sous les vibrations sonores, etc. Donc les impressions ne peuvent se lier que si elles sont centralisées dans des parties du cerveau similaires en même temps que contiguës ; donc encore, dans le cerveau même, la contiguïté implique de fait une certaine similarité organique, une certaine réduction à l'unité d'éléments cellulaires et de modes vibratoires.

A vrai dire, deux représentations *semblables* sont la *même* représentation avec des représentations *contiguës* qui diffèrent. Lorsque la rencontre d'une personne à Paris me

Digitized by Google

rappelle la rencontre de cette même personne à Lyon, la vue de son visage éveille l'image du même visage dans un milieu ou cadre différent, en contiguïté avec des images affaiblies de telle rue de Lyon. Je juge alors qu'il y a similarité entre les deux images, c'est-à-dire une même image avec des contiguïtés d'images différentes. Cela tient à ce que, la première fois que j'ai vu cette personne, j'ai vu en même temps la rue de Lyon, et tel magasin devant lequel j'étais arrêté, tel jour, à telle heure. Toutes ces images se sont liées alors dans mon cerveau. Le centre A (figure de la personne) a été relié par des rayons cérébraux, par des voies cérébrales, à B, rue de Lyon, à C, magasin de soieries, etc. Lorsque je revois la personne dans la rue de Rivoli, le même centre A venant à vibrer de nouveau, les rayons reparaissent affaiblis : je revois vaguement la rue de Lyon, le magasin de soieries, etc. Les deux cortèges de contiguïtés différentes, les unes constituant des sensations actuelles, les autres des images de sensations passées, se superposent imparfaitement et donnent l'impression finale de dissemblance dans la ressemblance.

Les lois cérébrales de l'association, considérées indépendamment de toute réaction de la volonté intelligente, resteraient vraies même chez un être entièrement dépourvu de mémoire et de comparaison. Chacune de ses idées s'évanouirait, comme dit William James, dans l'acte même d'éveiller l'idée suivante; sa conscience (si on peut lui donner ce nom) serait réduite au point de l'instant présent. Il obéirait, sans le remarquer, au courant qui l'entraîne ; il arriverait à telle conséquence, mais sans savoir pourquoi : il associerait des impressions similaires sans les reconnaître similaires, contiguës sans les reconnaître contiguës. Ajoutons que, cependant, il aurait toujours l'appétition, en l'absence du souvenir; cela suffirait pour maintenir le mouvement de ses représentations instantanées, étincelles mortes en naissant.

A ce point de vue encore tout mécanique, on peut admettre, avec William James, les lois suivantes :

Première loi. — Parmi les processus cérébraux, il y en a toujours un qui prédomine sur ses concomitants

Digitized by Google

de manière à provoquer l'activité en un point déterminé. — Ce processus est, selon nous, celui qui répond à l'appétition, à l'intérêt, au désir du moment.

Deuxième loi. — La somme d'*activité*, en un point donné de l'écorce cérébrale, est la somme des tendances de tous les autres points à se décharger sur cet endroit.

Troisième loi. — Les tendances à la décharge sur un point sont proportionnelles : 1° au nombre de fois que l'excitation de chacun des autres points peut avoir coexisté avec l'excitation du point en question ; 2° à l'intensité de ces coexcitations ; 3° à l'absence ou à l'insuffisance de quelque point rival sur lequel les décharges pourraient être dérivées.

Retournons-nous maintenant du côté de la conscience, et nous allons y voir la contre-partie de ces lois. Quand deux impressions ont pour siège des portions contiguës et similaires du cerveau, sous quelle forme apparaîtront-elles à la conscience ? — Précisément sous la forme de représentations plus ou moins semblables. En effet, des représentations de même *qualité* pour l'esprit, comme la couleur rouge, la couleur rose, la couleur pourpre, sont des représentations de même *siège* dans le cerveau : les représentations visuelles ont pour siège commun les centres visuels du cerveau ; les représentations de l'ouïe ont pour siège commun le centre auditif ; notre cerveau a des casiers tout faits à l'avance, tout préparés par la sélection naturelle, et ces casiers sont ses diverses régions. Dans le centre visuel dorment toutes les images de la vue, triées et mises à part ; dans le centre auditif sommeillent toutes les images de l'ouïe. De plus, les diverses parties du cerveau sont reliées par des intermédiaires. Toute impression ébranle donc, par une contagion inévitable, les parties contiguës et similaires du cerveau, puis celles mêmes qui, plus éloignées, conséquemment différentes, sont cependant encore unies aux premières par des fibres conductrices. Qu'une image particulière de la vue, comme celle de la couleur rouge, ébranle le centre visuel, cet ébranlement se répandra par diffusion dans le centre visuel tout entier ; il tendra à susciter l'image plus ou moins

Digitized by Google

précise d'autres couleurs similaires, ou encore celle de la couleur en général, puis, par une sélection nouvelle, celle de l'étendue, et ainsi de suite. De là cette loi : Si toute représentation tend à s'agréger avec les représentations semblables, c'est en vertu de l'identité structurale de leur siège dans le cerveau, ou en vertu de la connexion établie entre deux centres différents; cette connexion suppose une communication et un trajet commun entre les deux centres, par exemple l'Opéra de Paris et un air des *Huguenots* que j'y ai entendu. La loi en question est essentielle, fondée sur l'organisation stable du cerveau, qui elle-même résulte de l'action constante de la nature sur l'homme. Les rencontres fortuites d'impressions ne produisent un lien durable que si elles aboutissent ainsi à une classification et viennent se ranger sous quelque loi déjà inscrite dans notre système nerveux. Spencer a montré que cette classification se fait tout d'abord d'une façon automatique, par la seule diffusion du courant nerveux dans le cerveau. Dès que nous voyons une rose rouge, cette image tend à se ranger d'elle-même à côté de rose blanche, rose jaune, rose en général, puis dans la sous-classe des fleurs, puis dans la sous-classe des objets rouges, puis dans la classe des objets visibles, etc. Cette série de classifications, quand quelque autre série de causes ne l'entrave pas, est immédiate, aussi involontaire que la propagation d'un ébranlement à la masse de l'air ou de l'eau. Le semblable, dans le cerveau, tend à s'associer mécaniquement avec le semblable en vertu de la continuité des parties similaires : voilà le ressort moteur des idées et souvenirs. La classification, qui, au premier abord, paraît une fonction tout intellectuelle et rationnelle, renferme ainsi un côté sensitif et mécanique, et fonctionne d'abord comme une merveilleuse machine à calculer. Grâce à l'organisation du cerveau, produit de l'accumulation des siècles, chaque impression vient d'elle-même se placer dans sa case, qui à son tour vient se placer dans une case plus grande, et celle-ci dans une autre, comme par un emboîtement successif. Nous avons dit que les idées sont des espèces et que la lutte des idées est une lutte d'espèces; en voilà une preuve nouvelle : l'huma-

Digitized by Google

nité porte dans sa tête les embranchements, les ordres, les classes, les familles, les genres des Cuvier, des Geoffroy Saint-Hilaire et des Jussieu. Nous avons dans notre cerveau le raccourci du règne minéral, du règne végétal, du règne animal; chaque idée individuelle n'est qu'un membre d'un groupe plus vaste dans lequel elle rentre : la concurrence des idées aboutit au triomphe de celles qui réalisent le mieux les conditions vitales de leur espèce par l'élimination de tous les accidents défavorables et par la sélection de tous les accidents favorables. Dans la tête de Franklin, le paratonnerre était préparé d'avance, et l'accident en apparence fortuit, en réalité nécessaire, qui y fit se joindre les idées d'étincelle électrique et de foudre, introduisit dans le monde des idées une espèce nouvelle et viable.

Le tort de Spencer est d'avoir immédiatement identifié cet emboîtement des images similaires avec la *conscience de leur similarité*, qui a besoin d'une explication particulière, et avec la *reconnaissance de la similitude* entre le passé et le présent, opération encore plus compliquée dont nous parlerons plus loin (1).

En outre, il ne faut pas oublier que le cerveau est une machine *vivante*. Dans le mécanisme de la succession des idées, il faut donc considérer les propriétés de la matière *vivante*, qui sont de s'user en s'exerçant, puis de se réparer par le repos. Nous l'avons déjà montré ailleurs (2), l'usure sur un point, tandis que les autres points cérébraux ont gardé leur force, entraîne le mouvement perpétuel des idées, le *cours* des idées. C'est l'analogue d'une traînée de poudre : quand un grain de poudre a été brûlé, le grain voisin, qui ne l'a pas été, s'enflamme au contact et brûle à son tour; la lumière passe de l'un à l'autre. Les cellules cérébrales où l'exercice produit la combustion sont comme ces grains de poudre. Les vibrations d'un centre tendent donc à se propager à d'autres centres contigus ou en communication avec le premier et *non encore épuisés*.

Il résulte de ces lois physiologiques des rapports d'ex-

(1) Voir chapitre suivant.
(2) *Principes d'une philosophie des idées-forces.*

Digitized by Google

clusion mutuelle ou d'affinité mutuelle soit entre les « états vifs de conscience », simultanés ou successifs, soit entre les états faibles (souvenirs, conceptions, etc.). De même, une force d'affinité ou d'exclusion mutuelle peut exister entre les états vifs et les états faibles. On peut admettre avec Spencer que les *états vifs* de conscience (comme les sensations), résistent plus aux *souvenirs* et *idées* du *même ordre* qu'à ceux d'un ordre différent. Il m'est plus facile de me rappeler un paysage en écoutant un air de musique que de me rappeler un autre air de musique, surtout si les sons de l'orchestre ont de la force. C'est que la région cérébrale occupée à produire la conscience des sons actuels n'est plus entièrement disponible pour la représentation des sons autrefois entendus. Au contraire, une partie du cerveau peut très bien être occupée d'une manière tandis que l'autre est occupée d'une autre manière. De là cette loi : Les sensations actuelles sont d'autant moins exclusives des idées ou souvenirs, comme aussi des autres sensations, qu'elles sont plus riches en relations : ainsi les sensations visuelles, les plus riches de toutes, les plus complexes et les plus intellectuelles, sont aussi celles qui excluent le moins les autres représentations simultanées, parce que leur complexité même leur permet de rester en relation avec d'autres représentations produites par d'autres régions cérébrales. La division du travail et la coopération n'est possible que là où il y a une structure compliquée.

Une conséquence de cette loi, que Spencer n'a pas tirée, c'est que, si le mouvement de l'esprit vers des idées analogues est facile, le mouvement vers des idées différentes demeure cependant toujours possible, surtout dans les états riches en relations, parce que des parties très diverses du cerveau peuvent vibrer à la fois et sympathiquement sous une excitation, si bien que, la première partie ayant usé sa force, la seconde, déjà éveillée, est toute prête et toute fraîche pour recevoir le mouvement à son tour. Nous allons ainsi du *même à l'autre*, comme dirait Platon, et non pas seulement du même au même. La fécondité de l'esprit vient de ce pouvoir, qui tient à la complexité des relations entre les cellules cérébrales.

Digitized by Google

Digitized by Google

II

ASSOCIATION DES ÉMOTIONS ET APPÉTITIONS

Le mécanisme de l'association des idées, que nous venons de décrire, n'a-t-il pas lui même pour ressort interne quelque chose de plus profond, le processus appétitif?

L'association des idées, selon nous, présuppose en effet celle des émotions et, sous celle des émotions, celle des *impulsions*. L'impulsion dominante, comme la haine, éveille par association les impulsions secondaires dirigées dans le même sens, colère, ressentiment, soif de vengeance, etc. Le lien qui les relie est l'unité d'un but par rapport auquel les impulsions sont moyens, l'unité d'un effet par rapport auquel elles sont causes coopérantes. Cette solidarité des impulsions tient probablement à la solidarité même des organes, au retentissement de l'excitation centrale dans des parties du système nerveux unies par une loi de corrélation.

En même temps que ces phénomènes d'attraction sensible, se produisent des phénomènes simultanés de répulsion : la tendance dominante, comme la colère, tend en effet à repousser toutes les tendances qui peuvent la contrarier, sympathie, pitié, respect d'autrui, dignité personnelle, etc.

Ce qui domine l'association des sentiments, ce sont les lois d'analogie et de contraste. Nous venons de voir que les sentiments analogues, par exemple les sentiments tendres, les sentiments douloureux, s'évoquent mutuellement : l'espérance excite la joie, elle rend bienveillant, elle porte à aimer; l'inquiétude, la tristesse, l'humeur chagrine, la misanthropie vont de pair. L'association des sentiments par similarité s'étend même d'un groupe à

Digitized by Google

l'autre, notamment des sentiments sensoriels aux sentiments esthétiques et moraux, ou *invicem*. La *douleur* de la haine est *amère;* la *joie* d'aimer est *douce;* la *tristesse* est *sombre;* le *souci* est *noir;* le *regret* est *cuisant*. Et nous avons montré, dans un chapitre précédent, que ce ne sont pas là seulement des métaphores, mais les résultats d'une loi qui explique l'expression même des sentiments : la bouche, dans la déception ou le mépris, fait les mêmes mouvements et prend les mêmes formes que sous l'action d'une saveur amère ou dégoûtante.

Quant à la loi de contraste, elle n'a plus ici la même signification que dans l'association des pures idées. Pour les idées, le contraste n'est qu'un cas particulier de similarité : si l'idée du blanc éveille celle du noir, c'est parce que cette opposition a pour point de départ une idée commune, celle de lumière. Au contraire, la loi de contraste a une valeur propre quand il s'agit de peines et de plaisirs. Non seulement l'*idée* de peine suscite celle de *plaisir* par l'idée commune de *sensibilité*, mais en fait et réellement la peine et le plaisir s'engendrent l'un l'autre. Rappelons-nous, en effet, que le plaisir est le plus ordinairement précédé ou accompagné d'une certaine peine due au besoin et à la non-satisfaction d'une tendance : si la souffrance n'est pas la condition nécessaire du plaisir, elle en est du moins un antécédent habituel, et, au point de vue organique, il n'y a guère d'acquisition de force qui n'ait été précédée d'un manque de force. Il n'est donc pas étonnant que la douleur et le plaisir soient associés de fait.

En outre, une loi importante du système nerveux, que nous avons déjà indiquée, tend à resserrer ce lien : c'est la loi de l'épuisement nerveux, qui produit la fatigue. Le plaisir, quand l'excitation a duré un certain temps, fait naître le besoin que le plaisir même ait un terme ; si bien qu'alors, dans la mesure où croît le plaisir, diminue le pouvoir de le ressentir encore. Il en résulte ce quelque chose d'*amer* qui surgit du fond de la coupe enivrante : le plaisir est lié à une dépense de force qui a pour terme la souffrance. Nous avons donc là plus qu'un contraste intellectuel : c'est un rythme organique et une alternative,

Digitized by Google

comme celle de la respiration; c'est un contraste réel, essentiel au mouvement de la vie. La volonté, après avoir accepté le plaisir, s'en lasse et le refuse : après l'affirmation naît la négation. D'ailleurs, ce contraste *vécu* n'est pas absolument irréductible à une identité plus profonde, celle de la volonté avec elle-même, celle de l'appétition tendant toujours au plus grand plaisir. Ce n'est point de jouir que l'activité se lasse; c'est de l'effort qu'elle fait pour jouir, de la peine qui est le prix de sa jouissance. Nous trouvons donc, en définitive, dans l'identité de l'action et dans le contraste primitif de l'action avec la résistance extérieure la source première des similarités ou des contrastes qui associent les sentiments, qui les font onduler en sens divers. Les associations par simple contiguïté sont ici extrinsèques et superficielles : ellés sont plutôt des associations de sentiments avec les perceptions concomitantes que des associations de sentiments avec d'autres sentiments; la vraie loi primordiale est intrinsèque, inhérente à la nature de l'activité mentale et à celle de l'activité nerveuse qui en est la condition.

L'appétition et l'émotion apparaissent ainsi au fond de la mémoire, comme le ressort caché de l'association des états de conscience et comme le principal moyen de leur synthèse. Aussi les mêmes objets ne réveillent-ils pas les mêmes souvenirs quand nous sommes gais ou quand nous sommes tristes. Il y a en nous une disposition générale de la sensibilité et comme un ton général de notre humeur qui repousse ce qui lui est contraire, attire ce qui lui est conforme. On pourrait appeler cette loi profonde d'association « loi de sélection sensible », puisqu'elle fait de notre sensibilité une force d'attraction et de répulsion. Les idées ne s'enchaînent pas seulement par des rapports tout mécaniques et logiques; elles s'enchaînent par un rapport d'adaptation à nos sentiments. Ferri, dans son étude sur la psychologie de l'association, ne dit rien de cette loi et cite pourtant lui-même un exemple qui aurait pu le mettre sur la voie. Un jour, piqué par une mouche, il se rappela tout à coup un enfant que jadis, étant lui-même fort jeune, il avait vu couché sur son lit de mort. Pourquoi cette vision subite? « D'abord, dit-il, j'étais couché sur mon lit au moment

Digitized by Google

même de ce souvenir; première concordance; puis j'avais vu le visage de l'enfant piqué par les mouches; mais que de fois j'ai éprouvé le même inconvénient sans avoir le même souvenir! Enfin je remarque que la vue du cadavre m'avait causé alors une profonde tristesse et que tout à l'heure aussi j'étais triste. » C'est donc la similarité d'émotion, c'est l'état de la sensibilité qui a été la puissance dominatrice et déterminante; ici encore les idées empruntent leur principale force aux sentiments ou appétitions qui les animent, et la conscience, loin de refléter passivement les impressions, agit pour les accepter ou les repousser.

La loi même de similarité, au lieu d'être tout intellectuelle, se confond avec la loi qui veut que l'être sensible tende à son plus grand *plaisir*, car la similarité, en permettant la plus grande activité avec le moindre effort, produit par cela même du plaisir : le seul fait qu'une nouvelle expérience coïncide avec une expérience ancienne engendre un sentiment agréable. L'enfant sourit au visage qu'il retrouve le même. En associant les semblables, la conscience obéit à la loi universelle d'économie, qui veut que toute force s'exerce avec la moindre dépense possible, que toute appétition se satisfasse avec le minimum de peine : le rapprochement des semblables permet à la conscience d'embrasser d'un même regard une foule d'objets et de produire le plus grand travail avec le moindre effort. Si les contrastes nous plaisent, c'est qu'ils ont lieu au sein de la ressemblance et la font ressortir : ils nous donnent à la fois la jouissance de l'ancien et celle du nouveau, distinctes et cependant unies. Enfin, c'est déjà jouir que se souvenir, car c'est contempler des semblables et doubler sans effort le présent avec le passé; de là cette volupté secrète qui se retrouve jusque dans le souvenir de la douleur.

Digitized by Google

III

LA RÉACTION INTELLECTUELLE ET SA PART DANS LA SYNTHÈSE MENTALE

L'association a divers stades. Au plus bas degré, le cerveau peut lier des impressions indépendamment de l'intelligence, sinon indépendamment d'une sourde sensibilité et appétition diffuse. Nous pouvons ensuite nous souvenir et prendre conscience d'une coïncidence qui s'était marquée dans le cerveau mécaniquement et, à quelque degré, émotionnellement, mais sans avoir été alors *remarquée* par l'intelligence. Parfois aussi, les termes intermédiaires entre deux idées conscientes échappent eux-mêmes à la conscience. On sait que Hamilton comparait ce phénomène à la transmission du mouvement à travers une rangée de billes : la première se meut, les billes intermédiaires n'ont qu'un mouvement intestin, la dernière a un mouvement visible. Rappelons-nous encore que, quand les vibrations cérébrales sont trop rapides ou trop uniformes, elles échappent à la conscience, et nous comprendrons que certaines idées puissent surgir dans le temps en vertu d'un arrangement qui a eu lieu dans l'espace, entre des cellules que notre esprit ignore. C'est la sélection inconsciente. Ainsi, pendant le sommeil, s'organise dans le cerveau de l'enfant la leçon étudiée la veille. La loi de contiguïté cérébrale est alors presque seule en action. Tant que cette loi prédomine, les choses s'associent surtout selon des réactions mécaniques. Mais, dès que la conscience s'éveille, une nouvelle force d'organisation se manifeste : l'appétition consciente. Le cerveau ne connaissait guère que la contiguïté, dont la similarité d'impressions est une conséquence ; l'intelligence ne connaît guère que la similitude, dont la contiguïté est pour elle une simple espèce et une

Digitized by Google

ébauche. La contiguïté même devient toujours, pour la conscience, une certaine similarité : le seul fait de s'apercevoir que des choses disparates coïncident, comme une vive lumière, un son, une douleur, est déjà une conscience de similitude au sein de la différence. Cette conscience suppose une réaction de la volonté et de l'intelligence par rapport aux sensations qui nous arrivent, et cette réaction, sur laquelle nous devons maintenant insister, est un facteur important de la synthèse mentale.

La synthèse mentale ne peut sans doute s'établir, comme nous l'avons montré, qu'entre des termes déjà donnés par un pur automatisme ; mais l'intelligence n'en a pas moins, en premier lieu, le pouvoir d'accepter ou de rejeter la soudure déjà commencée par la simple coïncidence de temps. En second lieu, l'intelligence finit par prendre intérêt aux ressemblances et différences pour elles-mêmes, parce que le discernement des ressemblances et différences est sa loi propre, conséquemment sa tendance normale. Cette loi est pour l'intelligence la loi même de conservation et de progrès. Aussi, des ressemblances les plus extérieures et les plus superficielles, comme celles qui tiennent à de simples coïncidences de temps ou de lieu, la pensée dégage peu à peu des ressemblances plus intimes et plus profondes. La conscience est donc une force organisatrice qui réagit sur les représentations et les ordonne selon une règle d'harmonie, comme un instrument façonné par un grand maître qui rejetterait de soi les discordances pour n'admettre que les accords. La loi de conservation, sous une forme d'abord appétitive, puis intellectuelle, joue ainsi le principal rôle dans la sélection des idées comme dans celle des espèces.

En troisième lieu, pour reconstruire un monde nouveau selon ses besoins, l'esprit est obligé, comme l'ont montré Martineau et W. James, de dissocier préalablement ce qui avait été associé par la simple habitude et par la fréquence des simples contiguïtés. Le savant ne doit-il pas d'abord séparer l'idée de combustion d'avec toutes ses associations habituelles, — dégagement de flamme et destruction de l'objet brûlé, etc., — pour pouvoir l'associer ensuite avec l'idée de cette respiration qui entretient la

Digitized by Google

vie? Ainsi donc, outre que la conscience, par l'appétition, est la force primitive d'association mentale, c'est encore elle qui, en réagissant sur les associations arrivées du dehors, devient la force principale de dissociation et d'analyse. Selon Spencer, cette rupture des associations primitives et cette sélection des ressemblances cachées se ferait simplement par la variation des circonstances extérieures, qui nous présentent les mêmes objets dans des groupes différents ; mais il est clair qu'il faut aussi considérer l'influence de ce milieu intérieur qui est la conscience même, sous les trois formes de l'intelligence, de la sensibilité, de la volonté. Les idées de l'intelligence, les sentiments et surtout les appétitions entrent comme facteurs dans cet ensemble de « circonstances » qui dissolvent les associations primitives et en composent de nouvelles.

Concluons que si, dans les circonstances de l'association, il y a un perpétuel mélange de contiguïté et de similarité, le fait même d'*apercevoir* la similarité ou la contiguïté produit un lien nouveau. Ce lien est psychologique et physiologique tout ensemble, car la réaction intellectuelle est en même temps une réaction cérébrale, une répétition systématisée des sensations par les cellules grises de l'écorce. Le pigeon ou le rat à qui l'on a retranché cette calotte superficielle, le cochon d'Inde à qui l'on sectionne les deux pédoncules cérébraux en avant et au dessus de la protubérance, a encore des sensations, mais il ne les *aperçoit* plus au moment où il les a ; il ne les connaît plus, ne les répète plus en les systématisant et les classant ; il ne peut plus y faire *attention*, ni les lier à l'appétition du moment ; les organes répétiteurs n'existant plus ou ne répétant plus, il n'y a plus de mémoire ni de liaison d'images. L'intelligence n'est pas à part, reliant par une action exclusivement spirituelle des idées qui ne trouveraient pas en même temps une liaison mécanique et cérébrale. Il n'en est pas moins vrai que le véritable fond du processus est dans l'appétit, dont le mécanisme est la manifestation extérieure ; s'il n'y avait pas dans les éléments de notre organisme des appétitions élémentaires et, dans le tout, un appétit général où les autres se résu-

Digitized by Google

ment et se composent, il n'y aurait ni vie, ni mouvement, ni mémoire. Du côté psychologique, le vrai lien primitif des idées est leur rapport à l'unité de l'appétition, de l'effort, de la volonté, jointe à l'unité de l'émotion et à l'unité de conscience. Du côté physiologique, leur lien est leur rapport à l'unité de la tension cérébrale, chaque décharge particulière étant, comme nous l'avons vu, fonction de l'énergie totale.

Ainsi, dans les deux premières fonctions de la mémoire, le processus réel et complet est indivisiblement physique et mental; mais le physique n'est qu'un *extrait* du tout, et un extrait plus fragmentaire que le mental, puisque le mental ajoute des éléments de plus aux éléments simplement mécaniques. Th. Ribot et Maudsley s'en sont tenus trop exclusivement au côté physique et n'ont pas étudié l'action spontanée de l'appétit, puis l'action réfléchie de la conscience sur la conservation des souvenirs et sur leur reproduction. Même dans la conservation et dans la reproduction des idées, pour ne rien dire encore de leur reconnaissance, la conscience n'est pas un enregistrement passif, ni une reproduction toute machinale, puisque l'attention, l'émotion et l'appétition y ont leur part. Si les idées ou images survivent dans la lutte et se *conservent*, la vraie et radicale raison, c'est qu'elles enveloppent à des degrés divers des sentiments tendant à se satisfaire par tels mouvements ; les idées sont des forces parce qu'elles recouvrent des appétits plus ou moins vagues ou précis. Si les idées se *renouvellent*, c'est le plus souvent en vertu de la même force, en vertu du lien qui unit telles représentations à tels sentiments et à tels mouvements, ou *invicem*, et qui établit comme conséquences dans le cerveau tels arcs réflexes, telles voies de communication toutes prêtes à recevoir les courants nerveux. Un sentiment ou désir dominateur trouve alors des voies par où il se répand et suscite les représentations adaptées. Enfin la contiguïté des courants dans les parties similaires du cerveau a pour corrélatif au sein de la conscience la similarité des impressions, et nous avons vu comment l'aperception de cette similarité réagit pour adapter tout le reste à sa propre loi. Après avoir été surtout. à l'ori-

Digitized by Google

gine, un témoin de la lutte des idées, la conscience finit par être la principale force de sélection parmi les idées; elle tend même à devenir de plus en plus dominante dans l'humanité : purement imitatrice au début, elle devient en un sens créatrice. La conscience n'est donc ni si haut ni si bas que la placent ses admirateurs ou ses détracteurs : elle n'est pas une puissance indépendante du mécanisme naturel, mais elle n'est pas non plus un simple effet accidentel et superficiel de ce mécanisme; elle est l'intérieur dont le mécanisme est l'extérieur. Si elle s'élève trop, « je l'abaisse; » si elle s'abaisse, « je la relève. »

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE TROISIÈME

LA RECONNAISSANCE DES SOUVENIRS. SON RAPPORT A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT

Comment a lieu la reconnaissance des idées. — II. Conclusions sur l'évolution de la mémoire dans le passé et dans l'avenir.

« Considérez, dit Kant, le cerveau d'un homme, par exemple d'un savant, avec tous ses souvenirs: une puissance supérieure n'aurait qu'à dire: Que la lumière soit! aussitôt un monde paraîtrait à ses yeux. » — Cette lumière que Kant suppose répandue à la fois sur tous nos souvenirs, nous sommes obligés nous-mêmes de la projeter successivement sur une partie, puis sur une autre, et d'éclairer peu à peu comme d'un jet de lumière quelques points de la scène intérieure, sans jamais pouvoir l'illuminer par une conscience qui l'embrasserait tout entière. Cette conscience successive et partielle de nos souvenirs est leur *reconnaissance*, et c'est l'opération vraiment caractéristique de la mémoire *intellectuelle*. On connaît des exemples frappants de cette reconnaissance, qui se produit parfois après de longues années. Abercrombie raconte qu'une dame de Londres fut conduite mourante à la campagne; on lui amena sa petite fille, qui ne parlait pas encore et qui, après une courte entrevue avec la mère, fut reconduite à la ville. La dame mourut quelques jours après; la fille grandit sans se rappeler sa mère jusqu'à l'âge mûr. Ce fut alors qu'elle eut l'occasion de voir la chambre où sa mère était morte.. Quoiqu'elle l'ignorât, en entrant dans cette chambre elle tressaillit, et comme on lui demandait la cause de son émotion : « J'ai, dit-elle, l'impression distincte d'être venue autrefois dans

Digitized by Google

cette chambre. Il y avait dans ce coin une dame couchée, paraissant très malade, qui se pencha sur moi et pleura (1). » Cette *impression distincte* et cependant indéfinissable constitue la reconnaissance. Tant qu'il n'y a en nous qu'un jeu d'images se conservant, puis se réveillant à un moment donné, — par exemple l'image d'une chambre et d'une dame couchée dans son lit, — il n'y a pas encore de vrai souvenir. En effet, tout reste présent, et le rapport avec le passé n'existe pas encore; or, ce rapport est essentiel pour qu'on puisse dire : je me souviens. Par quel artifice intérieur puis-je donc rapporter l'image présente à la sensation passée qui n'est plus? — Nous sommes loin de l'époque où Reid, après s'être posé ce grand problème, concluait qu'il faut renoncer à expliquer la merveille: « C'est qu'il a plu à Dieu, disait-il, de nous donner la connaissance directe et immédiate du passé. » Avec ce miracle trop opportun, Reid admettait une contradiction dans les termes. La présence immédiate du passé dans notre conscience est contradictoire, puisque le passé est, par définition même, ce qui n'est plus présent. Et d'ailleurs, le cerveau ne peut jamais être deux fois dans le même état, pas plus que notre pensée, à laquelle on peut justement appliquer le mot d'Héraclite : « On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, ni dans le même courant de représentations. »

Ceux à qui la métaphysique, cette recherche des causes, inspire une sorte de *sacer horror,* prendraient volontiers pour devise, à l'encontre de Virgile :

Felix qui potuit rerum *non quærere* causas.

Aussi renvoient-ils le problème de la reconnaissance, comme celui de la notion du temps, à ce que les Allemands appellent la « critique de la connaissance ». Mais, répondrons-nous, cette critique même est une question psychologique et non pas seulement métaphysique. Il ne faut pas abuser d'une méthode positiviste qui dispense de toutes les questions profondes et vraiment difficiles, de celles qui

(1) Abercrombie, *Essay on intellectual powers*, p. 120. Cité par Ribot, p. 143.

Digitized by Google

portent sur le cœur même des choses. Tel psychologue annonce au lecteur une simple étude de « psychologie descriptive, » mais en réalité, outre les descriptions psychologiques les plus ingénieuses et les plus savantes, il est bien obligé de lui présenter encore une série de pures hypothèses, et il aboutit, en somme, à des solutions d'un caractère exclusivement mécaniste. Par peur de la métaphysique et même de la *critique* des connaissances, il se réfugie avec Maudsley dans ce système de métaphysique particulier selon lequel, — on s'en souvient, — la conscience serait le *résultat accidentel* d'un fonctionnement de molécules. Certes, si vous commencez par présupposer et le discernement du temps et le discernement de la ressemblance, il ne vous restera plus qu'à « décrire » le mécanisme de la mémoire ; mais le discernement du temps et surtout celui de la ressemblance, c'est la mémoire mentale elle-même, c'est le fond du *souvenir*, non seulement au point de vue métaphysique ou critique, mais même au point de vue psychologique. Tout le reste est, sinon accidentel, du moins préliminaire ou extérieur ; tant qu'on n'a pas essayé de montrer comment se sent la ressemblance à travers le temps, on n'a fait que tourner autour de la mémoire et en analyser les rouages les plus visibles, sans pénétrer jusqu'au grand ressort.

Digitized by Google

Digitized by Google

COMMENT A LIEU LA RECONNAISSANCE

I. — La condition fondamentale de la reconnaissance, c'est ce jugement que l'image de la chose est une simple image. Si, par exemple, je me rappelle les ténèbres en plein jour, il faut que ma représentation imaginaire des ténèbres soit distinguée de mes perceptions présentes. Comment se fait cette distinction? — Elle a lieu, selon nous, par une série de classifications spontanées dont nous allons montrer les divers stades.

Ces classifications résultent : 1° du caractère intrinsèque des représentations, 2° de leurs rapports mutuels, 3° de leur rapport au *sujet* pensant et voulant.

La première distinction entre la simple image et la perception réelle est fondée sur la force intrinsèque des représentations. La simple image n'a généralement pas la même force que la perception; en vain, les yeux ouverts en plein jour, je voudrais voir la nuit : la réalité s'empare de ma conscience, je ne puis m'empêcher de voir clairement le jour. Tel est le premier signe distinctif de la sensation et de l'image, proposé par Hume, adopté aujourd'hui par Spencer, Bain, Maudsley, Taine, Ribot, par presque tous les psychologues contemporains. Est-ce tout? Reid demande avec un mélange de naïveté et d'ingéniosité si un petit coup sur la tête nous paraît une simple image et un grand coup une perception actuelle; Paul Janet a reproduit cette objection. On peut répondre, d'abord, qu'il y a une différence notable entre un petit coup et un souvenir de coup : c'est que le second ne fait aucun mal. Nouvel exemple du rôle joué par la sensibilité dans le développement de l'intelligence. Mais il y a une réponse meilleure qu'on peut faire à Reid et à Paul

Digitized by Google

Janet en leur opposant la théorie des idées-forces. C'est que précisément, en vertu de la force qui appartient à toute idée, l'image intérieure d'un coup sur la tête nous paraîtrait un coup réel *si elle était seule,* si sa force propre et sa tendance à produire des mouvements n'était pas contrebalancée par la force d'autres idées, ou, selon l'expression de Taine, refrénée. Que je ferme les yeux, que je m'absorbe dans une rêverie profonde, que je me rappelle fortement les circonstances dans lesquelles j'ai reçu un coup, je pourrai finir par me persuader un instant que je le reçois, plus ou moins fort; je pourrai tressaillir comme si on me frappait encore. Reid ne croit donc pas si bien dire; il est profond sans s'en douter. Toute idée, toute image a une force de projection et d'objectivation : cette force tend à s'imposer et s'impose en effet quand elle est seule. Placez devant un esprit l'image d'une sensation toujours la même, ce sera pour lui tout le monde extérieur; il s'y absorbera comme le mystique enlevé à soi se perd dans l'objet de son extase.

Mais il est rare qu'une image soit seule, qu'une idée soit ce qu'on appelle une idée fixe: n'oublions pas qu'une foule d'autres images luttent pour la vie et exercent leur pression sur l'image actuellement dominante, en déployant dans la lutte des intensités variables. Si nous considérons le rapport des représentations entre elles, nous reconnaissons que la perception, quelque faible qu'elle soit, résiste aux autres représentations et exclut son opposé, tout le temps qu'elle dure. Nous pouvons, pendant que nous percevons du blanc, *imaginer* du rouge, mais non percevoir du rouge; cela prouve que l'image a son milieu cérébral et mental différent de la perception complète. En second lieu, la perception, si faible qu'elle soit, a une fermeté, une fixité qui, d'ordinaire, n'appartiennent pas à l'image. Le cours des simples images est un véritable flux, tandis que les choses perçues ont une stabilité relative, surtout par leur rapport à l'espace. En troisième lieu, nous *localisons* extérieurement la perception, tandis que nous n'y localisons pas l'image. Quoique l'image soit le renouvellement partiel des vibrations cérébrales qui accompagnent la perception, nous situons la cause de l'image moins loin que celle de la perception, ou même nous

Digitized by Google

ne la situons pas. Il y a là une nuance avec laquelle nous sommes familiarisés, comme avec la droite et la gauche. Enfin le changement d'intensité entraîne toujours, même dans la sensation, un changement de qualité, un changement de contenu, de forme, de netteté ou de clarté, et aussi de *ton* sensitif; il n'est donc pas étonnant que nous arrivions à distinguer tout de suite, par une différence de qualités, ce qui est perception actuelle de ce qui n'est que souvenir. Des milieux divers se forment ainsi pour les perceptions et pour les simples images; comme il y a un milieu visible, un milieu sonore, etc., de même il y a un milieu mnémonique où les images viennent se ranger.

Non seulement les images se distinguent entre elles et se classent spontanément selon les divers degrés de leurs forces et selon leurs relations mutuelles, mais encore elles se distinguent par leurs relations au sujet conscient. C'est là encore une classification spontanée. Je remue mon bras : le mouvement part du centre et va vers la superficie; vous remuez mon bras : le mouvement vient de la superficie et va vers le centre. Il y a un contraste intérieur entre la force exercée par moi et la force subie par moi, entre le volontaire et l'involontaire. Newton avait la faculté d'évoquer devant ses yeux l'image du soleil, même dans l'obscurité, en faisant simplement un certain effort visuel, à peu près comme quelqu'un qui essaie attentivement de distinguer un objet difficile à voir; mais Newton savait parfaitement qu'il était comme le créateur de ce soleil imaginaire. De même, Goethe pouvait évoquer à volonté l'image d'une fleur et lui faire subir devant son esprit une série de transformations; là encore le volontaire se distinguait de l'involontaire. Shelley, au contraire, fut au moins une fois victime des sollicitations produites par ses idées, qui finissaient par agir en lui comme des forces indépendantes de son vouloir. L'ordre même des représentations, à l'état normal, est tantôt senti comme notre œuvre, tantôt comme l'œuvre d'une force étrangère. Dans les fantaisies de la pure imagination, comme la rêverie ou la composition poétique, l'ordre des images ne nous est pas imposé, il est voulu et plus ou moins arbitraire ; dans la perception, il est absolument involontaire : je ne puis déplacer la perception du

Digitized by Google

milieu de ses circonstances environnantes. Il y a donc en moi un perpétuel contraste entre l'activité et la passivité, entre la force centrifuge ou d'origine volontaire et la force centripète ou d'origine involontaire.

Au reste, ces deux directions de la force ne vont jamais l'une sans l'autre : toutes les sensations renaissantes, comme l'image d'un serpent qui a failli me mordre, sont accompagnées de mouvements renaissants, comme un frisson instinctif, d'actes de volonté renaissants, comme un geste de défense. C'est là une des plus importantes acquisitions de la psychologie contemporaine et une preuve à l'appui des idées-forces. Et cette loi mentale est, on s'en souvient, la contre-partie de la loi des réflexes dans l'organisme, qui elle-même s'explique par la conservation de l'énergie dans l'univers. Point de mouvement reçu par un nerf centripète qui ne soit réfléchi sur un nerf centrifuge, où il se continue sans jamais pouvoir se perdre; de même, point de sensation reçue qui ne se réfléchisse en un effort quelconque pour écarter ou pour maintenir l'objet, selon qu'il est pénible ou agréable. Même dans les cas d'apparente indifférence, il y a toujours au fond de notre cerveau, siège de mouvements insensibles, une réponse du dedans au dehors, une exertion de force motrice; c'est ce que la physiologie contemporaine exprime en disant que les phénomènes cérébraux sont à la fois *sensoriels* et *moteurs*. L'action réflexe, à son tour, décrit un arc de cercle plus ou moins étendu : une petite impression, comme un léger coup sur la tête, provoque une petite réaction, qui ne dépasse guère le cerveau; une autre plus forte va jusqu'aux membres; un coup violent met tout le corps en mouvement dans l'espace, etc. De là encore une sphère d'intensités plus ou moins grandes et de qualités distinctives, dans laquelle viennent se ranger non seulement toutes nos impressions sensibles, mais toutes les réactions motrices correspondantes : juger et « objectiver, » c'est mesurer l'intensité et la qualité de la réaction nécessaire pour répondre à une impression; c'est avoir conscience de la force centrifuge en rapport avec la force centripète, dans une représentation ou idée quelconque.

Telle est, selon nous, la classification primitive et fonda-

Digitized by Google

mentale des idées selon leur relation à notre volonté. Il en résulte un curieux effet de perspective intérieure : toutes nos images finissent par se ranger spontanément et se classer comme dans une sphère dont nous occupons le centre et dont la circonférence semble se dilater ou se concentrer tour à tour. Ainsi, dans un fluide, les objets, selon leurs densités diverses, viennent prendre place plus ou moins loin, les uns montant, comme le liège, vers la surface, les autres tombant, comme le plomb, vers les profondeurs; c'est le symbole de l'ordre qui s'établit de soi-même entre nos représentations non seulement selon leurs forces ou leurs qualités respectives, mais encore selon leur rapport à la volonté centrale. Les images simultanées du toucher et de la vue se disposent dans des cercles concentriques dont l'ensemble indéfini forme le monde extérieur; l'un de ces cercles n'embrasse que notre corps, les autres embrassent les objets voisins de notre corps, les autres des objets de plus en plus éloignés, jusqu'à la voûte du firmament. N'apprenons-nous pas fort bien à distinguer ce qui se passe uniquement dans l'intimité du cerveau et ce qui nous vient de la périphérie du corps, fût-ce de la surface du crâne? L'« objectif » et le « subjectit » ne sont d'abord qu'une affaire de classification. L'image d'un coup est elle-même, en somme, extérieure et objective; seulement elle demeure cérébrale et n'est pas projetée hors de notre corps. Simple question de plans. Et ces plans diffèrent en ce qu'ils semblent en relation plus ou moins médiate avec notre centre personnel : ainsi, dans un tableau, les dernières lignes d'un paysage paraissent fuir dans un lointain imaginaire. C'est la réaction volontaire et motrice plus ou moins énergique produite par les idées ou images qui nous les fait projeter à des rangs divers.

En somme, quand une image ressuscite dans l'esprit, nous avons vu qu'elle est l'objet d'une série de classifications qui lui donnent peu à peu une valeur et une place déterminées, mais par là le souvenir est-il achevé et y a-t-il vraiment *reconnaissance?* Une dernière condition n'est-elle pas nécessaire : apercevoir la ressemblance de l'image avec l'objet? Les partisans du mécanisme,

Digitized by Google

comme Spencer, Maudsley et Ribot, se hâtent d'identifier la reproduction mécanique des images semblables avec la reconnaissance finale de leur similitude. L'association des semblables et la reconnaissance des souvenirs, dit Spencer, sont « un seul et même acte ». Th. Ribot suit ici Spencer et va encore plus loin; il ne place même pas la reconnaissance parmi les opérations du souvenir et se contente de dire que, puisqu'on a connu les choses une première fois, il n'est pas étonnant qu'on les reconnaisse une seconde. Cette explication n'est-elle point trop aisée et la conclusion est-elle aussi évidente qu'on le suppose? « Lorsqu'une idée, dit à son tour Maudsley, devient de nouveau active, c'est *simplement* que le même courant nerveux se reproduit, avec la conscience que ce n'est qu'une reproduction: c'est la même idée, plus la conscience qu'elle est la même. » Mais cette conscience est précisément ce qu'il y a de moins « simple » à expliquer, et elle ne saurait se confondre avec la reproduction pure : il ne suffit pas, comme fait Spencer, de déclarer les deux choses identiques pour se tirer d'embarras. En fait, elles sont séparables dans la mémoire même; la reproduction des semblables peut avoir lieu automatiquement sans être reconnue par la conscience. La pathologie montre la possibilité de cette séparation (1).

(1) Macaulay parle d'un écrivain anglais dont la mémoire était à la fois extrêmement puissante et extrêmement faible au déclin de sa vie. Si on lui lisait quelque chose dans la soirée, il se réveillait le lendemain matin l'esprit plein des pensées et des expressions entendues la veille, et il les écrivait de la meilleure foi du monde, sans se douter qu'elles ne lui appartenaient pas. Ainsi la *conservation* et la *reproduction* avaient lieu, mais non la *reconnaissance*. A la fin de sa vie, Linné prenait plaisir à lire ses propres œuvres, et quand il était lancé dans cette lecture, oubliant qu'il était l'auteur, il s'écriait : « Que c'est beau! que je voudrais avoir écrit cela! » On récita un jour, devant Walter Scott vieillissant, un poème qui lui plut; il demanda le nom de l'auteur : c'était un chant de son *Pirate*. M. Maury avait perdu un manuscrit et avait renoncé à publier son travail. Un jour cependant on le prie de le reprendre. Il imagine, du moins à ce qu'il croit, un nouveau début. Un hasard lui fait retrouver ensuite l'ancien : les deux étaient identiques ou à peu près. M. Richet hypnotise une femme et lui dit : « Quand vous serez réveillée, vous prendrez ce livre qui est sur la table et vous le remettrez dans ma bibliothèque. » Une fois réveillée, la femme se frotte les yeux, regarde autour d'elle d'un air étonné, met son chapeau pour sortir,

Digitized by Google

Autre chose est donc *la suggestion de plusieurs images semblables*, qui les a fait surgir nécessairement dans notre mémoire; autre chose est l'acte de jugement par lequel je m'aperçois de leur similitude.

Les Anglais appellent quelquefois la reconnaissance d'un nom expressif : le « sentiment de la familiarité ». A-t-on quelquefois réfléchi à cette chose étrange et cependant continuelle en nous ? Parfois nous ne pouvons nous rappeler où nous avons vu un visage, où nous avons lu une phrase, et cependant nous sentons que ce visage n'est pas nouveau, que cette phrase nous est déjà familière, à un degré aussi faible que possible, mais réel. Parfois, au contraire, la familiarité est si grande que le présent fait renaître le passé avec tous ses détails et toutes ses circonstances :

> Les voilà, ces buissons où toute ma jeunesse
> Comme un essaim d'oiseaux chante au bruit de mes pas.

Les psychologues, même ceux de l'école anglaise, ne nous semblent pas avoir donné une suffisante explication du sentiment de familiarité, par conséquent de la *reconnaissance*, qui le présuppose. Selon nous, il eût fallu d'abord chercher l'explication dans ce même principe qui explique et la conservation et le rappel des idées : l'habitude. Le connu, le familier, c'est ordinairement l'habituel ; comment donc distinguons-nous l'habituel de ce qui est pour ainsi dire neuf et original ? Est-il nécessaire ici, avec les spiritualistes, de faire intervenir le « pur esprit » comparant, du fond de son unité, les divers termes que le temps apporte et remporte ? Est-ce à l'aide du pur esprit qu'un chien reconnaît son maître, et les visages familiers,

puis, avant de sortir, jette un coup d'œil sur la table : elle voit le livre en question, le prend, lit le titre : « Tiens, vous lisez Montaigne. Je vais le remettre à sa place. » Et elle le range dans la bibliothèque. M. Richet lui demande pourquoi elle a fait cela : cette question l'étonne. Elle ne se souvient pas de l'ordre qui lui a été donné ; il y a eu reproduction d'une idée sans reconnaissance. « Une autre fois, je lui dis pendant son sommeil : Vous prendrez le mouchoir de M. O.., et vous le jetterez dans le feu. Réveillée, elle veut prendre un mouchoir et ne veut prendre que celui de O... Et après divers prétextes, elle jette le mouchoir au feu. » Encore une pensée suggérée, puis reproduite, et non reconnue comme telle.

Digitized by Google

et la maison familière? Nous ne le pensons pas. A notre avis, la familiarité se ramène d'abord à la *facilité* de représentation, conséquemment à une diminution de résistance et d'effort. Cette diminution supprime le *choc* intérieur, la transition brusque, le sentiment de la *surprise* dont parle Bain. Notre activité se sent couler dans un lit tout fait; notre pensée rencontre un cadre tout préparé à la recevoir: l'image présente, et en ce sens nouvelle, se trouve remplir une sorte de vide intérieur dont nous avions le sentiment, et c'est ce sentiment vague que nous appelons attente. Cherchez à vous souvenir d'un nom, d'un vers oublié, vous sentirez en vous cette sorte de vide qui est doué d'un pouvoir d'attraction comme les tournants d'une rivière. En retrouvant ensuite le nom ou le vers, vous sentirez une adaptation intérieure à votre attente, une facilité de représentation qui vous révèle une familiarité plus ou moins grande avec l'objet. Quand nous soulevons un fardeau, nous sommes obligés d'accommoder notre force à la résistance et nous avons conscience de cette accommodation; nous apprécions le fardeau par l'intensité de notre sentiment d'effort; un sentiment analogue nous permet d'apprécier, dans le cours de nos représentations, le facile, le familier, le connu et le *reconnu*. Ici, le poids soulevé une première fois se trouve moins lourd la seconde: l'accommodation se trouve à moitié faite. C'est l'habitude, tantôt à l'état naissant, tantôt plus ou moins complète, qui se révèle à elle-même dans la conscience par un sentiment spécial, et ce sentiment spécial fait le fond de la reconnaissance. D'autre part, l'habitude est une *adaptation au milieu*, selon la grande loi de sélection universelle; c'est l'adaptation de la puissance à la résistance, de l'activité à son objet. *Reconnaître*, c'est donc avant tout avoir conscience d'agir avec une moindre résistance.

Mais, pour que l'habitude ainsi formée devienne consciente de soi, il faut que nous puissions apercevoir tout ensemble la différence et la ressemblance du nouveau avec l'ancien, de l'inaccoutumé avec le familier. Reconnaître, c'est donc saisir à la fois des différences et des ressemblances, saisir des rapports, comparer. Le problème de la reconnaissance nous fait ainsi toucher aux dernières pro-

Digitized by Google

fondeurs de la conscience et aux actes les plus simples de l'esprit. Ici encore, nous allons voir qu'on s'en tient trop au point de vue géométrique et statique, au lieu d'introduire le point de vue dynamique de l'activité motrice et de l'effort, de l'appétit et de la volonté.

Si on imagine, à l'exemple de Spencer, une conscience « toute *sérielle* », qui ne peut saisir qu'un état à la fois, la comparaison et la synthèse des états différents sera impossible dans le souvenir : quand le second état existera, le premier sera entièrement évanoui; chaque état sera toujours premier, toujours nouveau, et le sentiment de familiarité sera impossible. Il faut donc un certain lien qui unisse les deux termes, il faut dans la mémoire une certaine synthèse simultanée des différences successives. Spencer lui-même finit par reconnaître que « le changement incessant n'est pas la seule chose nécessaire pour constituer une conscience et une mémoire ». On peut très bien concevoir, ajoute-t-il, un être sensible qui serait « le sujet de changements perpétuels et infiniment variés, » comme un miroir devant lequel passeraient les choses les plus disparates, sans qu'il se produisît pourtant rien de semblable à ce que nous nommons une conscience, à plus forte raison une mémoire. A la bonne heure ! mais que faut-il donc ajouter pour produire la conscience ? S'il fallait en croire Spencer, il suffirait d'ajouter la *régularité* dans le changement même : « La conscience, dit-il, est une succession *régulière* de changements. » — Non, répondrons-nous, ce n'est pas encore assez. Que le miroir reflète des images régulières ou des images désordonnées, qu'importe? Un défilé de choses régulières, et conséquemment semblables, n'est toujours point la perception ni de la régularité, ni de la différence, ni de la ressemblance : il n'est ni une conscience, ni *a fortiori* une mémoire. Il ne suffit pas de mouvoir un kaléidoscope pour produire la conscience du mouvement et du changement, même si ses dessins reviennent à intervalles réguliers.

Ce qui cause ici l'embarras de l'école anglaise et l'expose aux objections, c'est toujours le caractère *linéaire* qu'elle attribue à la conscience. Mais ce caractère n'est qu'apparent, et la « ligne » de nos états intérieurs n'est pas

Digitized by Google

plus une ligne véritable que toute autre ligne visible et concrète. Quand au plaisir succède la douleur, l'image du plaisir, sa résonance affaiblie, qui en est l'image mnémonique, ne subsiste-t-elle pas jusque dans l'état de souffrance? Les deux termes sont présents à la fois dans la conscience, et ils n'y sont que des parties ou éléments d'un ensemble complexe à développement continu. Voilà pourquoi leur différence réelle est en même temps une différence *sentie*, que je pourrai ensuite dégager et abstraire; voilà pourquoi aussi je puis me souvenir du plaisir au sein de la douleur. Il faut donc admettre dans la mémoire une certaine *composition*, une présence simultanée de termes différents. Nous verrons plus tard que tout contraste implique un certain choc, conséquemment une force exercée et une résistance éprouvée, un mouvement arrêté et réfléchi sur soi. C'est dans les sensations vraiment primitives et élémentaires, comme celles qui résultent du déploiement ou de l'arrêt des fonctions vitales, que cet élément dynamique est le plus visible; la souffrance ou appétit contrarié est la conscience d'une opposition entre deux forces. Cet élément dynamique, qui, selon nous, existe jusque dans les représentations les plus abstraites et contribue à faire de toute idée une idée-force, est aussi ce qui rend le souvenir possible. Par exemple, tant qu'un objet nous fait jouir, agit sur nous, la sensation subsiste avec une vivacité continue; à chaque moment, l'image du plaisir déjà éprouvé et le plaisir nouveau coïncident; quand, au contraire, l'objet cesse d'agir, il ne reste plus qu'une représentation et appétition de plaisir qui, par l'intensité, demeure au-dessous de notre attente; le senti ne coïncide plus avec l'imaginé ni avec le désiré. Nous sommes comme si nous voulions prendre un point d'appui sur un objet qui s'affaisse. C'est ce qui établit entre l'image mnémonique du plaisir et la réalité du plaisir une différence, et cette différence est appréciable pour la conscience par son caractère même de discontinuité, de contraste : elle enveloppe un sentiment de contrariété, parce que le réel résiste à notre désir et ne s'y adapte plus. Les animaux inférieurs ne connaissent pas d'abord d'autres souvenirs que ceux du plaisir et de la peine, de l'activité

Digitized by Google

aidée et de l'activité contrariée : ce contraste primitif est le premier moment de la mémoire, moment d'antithèse, où la conscience ne retrouve pas, ne *reconnaît* pas ce qu'elle avait éprouvé.

Le second moment est au contraire celui où elle reconnaît, et il a lieu lorsqu'au sentiment de différence succède celui de similitude. Dans ce second sentiment, nous montrerons plus loin qu'il existe encore un caractère d'activité trop méconnu (1). D'un semblable à l'autre, d'une sensation présente à une image similaire il y a transition facile pour notre activité intellectuelle et sensible, sans choc, sans résistance; l'accommodation se fait toute seule, la première idée s'adapte à l'autre sans effort : la ressemblance produit une facilité de représentation et d'ajustement qui fait que l'objet remplit notre attente. Quand je parcours un champ de neige, l'image affaiblie de ce que je viens de voir, l'image mnémonique persiste à côté de chaque sensation actuelle; de plus, entre l'image mnémonique et la sensation, il y a une réciprocité d'adaptation telle que mon attente n'est jamais trompée. Je *reconnais* ce que j'attendais : je n'ai aucun choc intérieur, aucune résistance à vaincre. C'est ce qui fait qu'en général le souvenir des semblables est une harmonie et un plaisir : ma pensée trouve dans la réalité une aide. A l'origine, le sentiment de reconnaissance était enveloppé dans la satisfaction même de l'appétit : l'enfant qui aspire le lait maternel, à chaque aspiration, sent la coïncidence de la sensation nouvelle avec l'image de la sensation passée; son imagination se remplit, pour ainsi dire, de la même manière que sa bouche : on peut dire qu'ainsi il *reconnaît* le plaisir déjà éprouvé et le lait déjà sucé. Plus tard, le sentiment de reconnaissance se subtilise et s'applique à des objets plus indifférents, mais il conserve toujours cet élément actif d'une énergie facilement déployée, qui *va et revient* d'un terme à l'autre sans heurt et sans secousse.

Notre théorie nous dispense d'invoquer, avec Ravaisson et Louis Ferri, un pur esprit chargé de faire la comparaison du passé avec le présent et d'en reconnaître la

(1) Voir chapitre suivant.

Digitized by Google

similitude par un acte tout « intellectuel ». L'animal n'a pas besoin de cet acte intellectuel pour sentir et reconnaître, sous des couleurs différentes qui se succèdent, ce je ne sais quoi de semblable, qui est impression continue de couleur sans être telle couleur particulière, et qui n'est pas son ou contact; il y a sous les sensations visuelles une manière commune de sentir et de réagir qui, par la répétition et la variation des circonstances, se dégage elle-même des sensations particulières et devient souvenir ou image mnémonique.

L'image mnémonique se distingue spontanément de la perception par ce fait même qu'elle est enveloppée d'autres images analogues plus ou moins vagues, d'autres souvenirs naissants qui lui font comme une estompe et en sont inséparables. Quand je reconnais un visage familier, je le vois accompagné d'une série indéfinie de reproductions plus faibles, comparables à la répétition d'un objet par deux glaces parallèles : toute image qui a ainsi une répétition d'elle-même dans un cadre de contiguïtés différentes se projette comme souvenir, et je ne tarde pas à distinguer ce genre d'image aussi aisément que je distingue, dans un paysage, la nuance bleuâtre du fond et la couleur vive du premier plan. Loin d'être une *ligne*, comme le soutiennent l'école anglaise et aussi Wundt, la conscience est un dessin compliqué, un monde simultanément saisi. Aussi le contraste s'établit-il tout seul entre la perspective d'images faibles constituant le passé et le tableau d'images vives constituant le présent, comme font contraste au grand soleil mon corps et son ombre, parce que les différences sont données ensemble et éclairées d'une même lumière. Se souvenir, c'est avoir dans cette même lumière une image vive et une image faible, semblables en *qualité*, différentes non seulement par l'*intensité*, mais encore par les *relations* avec les circonstances concomitantes : reconnaître son souvenir, c'est superposer les deux images, comme un géomètre superpose deux figures, et avoir conscience de leur identité partielle en même temps que de leurs contiguïtés différentes (1).

(1) Voir chapitre suivant.

Digitized by Google

Ce qui prouve que la reconnaissance est bien un jeu d'optique intérieure produit par des opérations appétitives et sensitives, c'est que la mémoire, dans la reconnaissance des idées comme dans les autres actes, est sujette à des illusions et à des maladies. Ces illusions sont inexplicables pour les partisans du pur esprit. Il y a des cas de « fausse mémoire » où on se rappelle ce qui n'a pas eu lieu, où on croit reconnaître ce qu'en réalité on n'avait pas connu antérieurement : on projette alors dans le passé ce qui n'est que présent ; on prend pour un souvenir une impression actuelle, pour une répétition une nouveauté. Wigan, dans son livre sur la dualité de l'esprit, rapporte que, pendant qu'il assistait au service funèbre de la princesse Charlotte dans la chapelle de Windsor, il eut tout à coup le sentiment d'avoir été autrefois témoin du même spectacle. Un malade, dit Sanders, en apprenant la mort d'une personne qu'il connaissait, fut saisi d'une terreur indéfinissable, parce qu'il lui sembla qu'il avait déjà éprouvé cette même impression. « Je sentais que, déjà auparavant, étant couché ici, dans ce même lit, on était venu et on m'avait dit : Müller est mort. » Le cas de fausse mémoire le plus complet, selon Th. Ribot, est celui que rapporte le docteur Pick. Un homme instruit, raisonnant assez bien sa maladie, et qui en a donné une description écrite, fut pris, vers l'âge de trente-deux ans, d'un état mental particulier. S'il assistait à une fête, s'il visitait quelque endroit, s'il faisait quelque rencontre, cet événement, avec toutes ses circonstances, lui paraissait si familier, qu'il se sentait sûr d'avoir déjà éprouvé les mêmes impressions, étant entouré précisément des mêmes personnes ou des mêmes objets, avec le même ciel, avec le même temps, etc. Faisait-il quelque nouveau travail, il lui semblait l'avoir déjà fait et dans les mêmes conditions. Th. Ribot explique ces cas curieux en disant que le mécanisme de la mémoire « fonctionne à rebours » : on prend l'image vive du souvenir pour la sensation réelle, et la sensation réelle, déjà affaiblie, pour un souvenir. Nous croyons plutôt qu'il y a là un phénomène maladif d'écho et de répétition intérieure, analogue à celui qui a lieu dans le souvenir véritable : toutes les sensations nouvelles se trouvent

Digitized by Google

avoir un retentissement et sont ainsi associées à des images consécutives qui les répètent; par une sorte de mirage, ces représentations consécutives sont projetées dans le passé. C'est une *diplopie* dans le temps. Quand on voit double dans l'espace, c'est que les deux images ne se superposent pas; de même, quand on voit double dans le temps, c'est qu'il y a dans les centres cérébraux un manque de synergie et de simultanéité, grâce auquel les ondulations similaires ne se fondent pas entièrement; il en résulte dans la conscience une image double : l'une vive, l'autre ayant l'affaiblissement du souvenir; le stéréoscope intérieur se trouvant dérangé, les deux images ne se confondent plus de manière à ne former qu'un objet. Au reste, toute explication complète est impossible dans l'état actuel de la science, mais ces cas maladifs nous font comprendre que l'apparence du familier et du connu tient à un certain *sentiment* aussi indéfinissable que l'impression du bleu ou du rouge, et qu'on peut considérer comme un sentiment de répétition ou de duplication. James Sully nous dit qu'il possède lui-même le pouvoir, quand il considère un objet nouveau, de se le représenter comme familier. C'est sans doute qu'il y a dans son esprit répétition, résurrection vague d'images d'objets *semblables* à celui qui est actuellement perçu. Le même mécanisme explique pourquoi on peut se souvenir sans reconnaître qu'on se souvient et en éprouvant le sentiment de nouveauté; c'est qu'alors la duplicité normale des images est abolie et on n'en voit qu'une quand il en faudrait voir deux. C'est l'inverse des cas de fausse mémoire, où l'unité normale des images est abolie au profit d'une duplicité anormale. Parfois enfin le sentiment de familiarité et de reconnaissance produit par une impression nouvelle vient de ce que nous avons rêvé des choses analogues. Du monde de nos rêves nous arrivent parfois, dit James Sully, comme de brusques éclairs qui passent au milieu de nos sensations présentes, et ces éclairs sont trop rapides pour que nous reconnaissions la région d'où ils viennent. Radestock, dans son livre sur le sommeil, dit qu'il a eu la preuve de cette invasion des rêves au milieu de la réalité. « Souvent, dit-il, dans une promenade, l'idée m'est venue que j'avais déjà vu, entendu ou pensé aupa-

Digitized by Google

ravant ceci ou cela sans que je pusse me rappeler dans quelles circonstances. C'est ce qui m'est arrivé en particulier à l'époque où, en vue de la publication de mon livre, je prenais soigneusement note de tous mes rêves. Je pouvais donc, après des impressions de ce genre, me reporter à mes notes, et j'y ai généralement trouvé la confirmation de cette conjecture que j'avais déjà rêvé quelque chose d'analogue. » Gœthe, qui nous raconte dans le détail sa première enfance, soupçonne lui-même qu'il a bien pu rêver parfois ce dont il croit se souvenir. La mémoire a donc ses spectres et ses revenants, qui lui viennent du monde vaporeux des songes.

Qui sait même si, comme le croyait Platon et comme un darwiniste serait porté à le soutenir, nous n'avons pas parfois des réminiscences d'une expérience antérieure à notre naissance, et conséquemment ancestrale? On déterminera peut-être un jour, dit James Sully, ce que l'expérience de nos ancêtres est au juste capable de nous fournir, si ce sont des tendances mentales vagues, ou des représentations presque définies. Si, par exemple, on constatait qu'un enfant qui appartient à une famille de marins, mais qui n'a jamais vu *la mer aux sombres reflets*, qui même n'en a jamais entendu parler, manifeste le sentiment de reconnaissance au moment où il la contemple pour la première fois, nous pourrions conclure à peu près sûrement qu'il y a là quelque chose comme un souvenir des événements antérieurs à la naissance. Quand le petit enfant fixe les yeux pour la première fois sur le visage humain, qui sait s'il n'éprouve pas le vague sentiment d'une chose qui n'est pas absolument nouvelle et qu'il a vue comme dans un songe? Mais, tant que nous ne posséderons pas de documents précis sur ces points, il semble plus sage de rapporter les souvenirs nuageux qui hantent parfois l'esprit à des faits rentrant dans l'expérience personnelle de l'individu. En tout cas, si la mémoire a une véritable certitude quand elle est « fraîche », elle se perd parfois dans le lointain du temps et vient se fondre avec le rêve comme la mer à l'horizon se fond avec le ciel.

Digitized by Google

II. — En résumé, c'est parce que les idées enveloppent des appétitions plus ou moins conscientes, parce qu'elles sont des sensations tendant à des mouvements déterminés, en un mot des forces, qu'elles peuvent être non seulement *conservées* et *reproduites*, mais encore *reconnues*. Reconnaître, en effet, c'est juger, comparer, projeter les choses à l'extérieur, dans l'espace et dans le temps; or, c'est la tendance au mouvement, inhérente à toute image, qui lui donne cette force de projection et d'extériorité, par laquelle sont engendrées les formes du temps et de l'espace (1). En outre, nous l'avons montré, la conscience des ressemblances et des différences, qui fait le fond de la reconnaissance, vient de ce que chaque image vive est saisie simultanément et classée avec d'autres plus faibles qui lui sont semblables, quoique différentes par leurs cadres et leurs milieux. La conscience, loin d'avoir la forme linéaire et toute successive que l'école anglaise lui attribue, saisit donc sans cesse des simultanéités, des harmonies. C'est parce que la conscience est ainsi composée et non simple, que la reproduction des sentiments semblables peut devenir leur reconnaissance ou la conscience de leur ressemblance. La reconnaissance elle-même est une harmonie composée d'une note dominante, — l'image actuelle —, de notes complémentaires, mais faibles et ayant un timbre particulier, qui sont comme des échos, enfin de la pédale continue, qui forme la basse fondamentale. Cette pédale est l'appétit, c'est-à-dire la vie tendant à persévérer dans le plaisir de vivre. Qu'y a-t-il en effet de continu au sein de nous-même qui puisse servir de fondement à la conscience et, par cela même, à la mémoire? — A cette question ultime, Wundt répond : C'est la *sensation de mouvement;* cette sensation, en effet, est continue, tandis que toutes les autres, comme celles du goût, de l'odorat, de l'ouïe, de la vue, semblent successives et intermittentes; c'est donc dans la sensation ininterrompue du mouvement que viennent se fondre nos sensations fugitives; la conscience fondamentale du mouvement est une synthèse de toutes les sensations, et elle fait le fond de la conscience

(1) Pour la genèse de ces formes, voir le volume suivant.

Digitized by Google

générale, par conséquent du souvenir et de la reconnaissance. — Le fond, est-ce bien sûr ? Nous en approchons sans doute, mais nous n'y avons pas encore atteint. La sensation de mouvement enveloppe elle-même une conscience d'*effort* avec une sensation de *résistance*. L'effort, à son tour, n'est pas quelque chose de désintéressé, d'indifférent et de froid : sous sa forme primitive, dans l'être vivant et sentant, il est *appétit*. La vraie conscience primordiale et continue, c'est donc celle de l'appétit : vivre, c'est désirer, et désirer, c'est vivre ; l'effort est déjà chose dérivée, ainsi que la résistance, à plus forte raison la perception très complexe du mouvement dans l'espace. La vraie trame uniforme sur laquelle se dessinent toutes les broderies, c'est la conscience continue d'un bien-être attaché à l'être même, à l'action, au vouloir, et tendant à se maintenir au milieu de tous les obstacles. C'est par rapport à ce sentiment fondamental de l'existence et de l'action que nous classons toutes nos sensations, et la mémoire n'en est qu'une projection dans le passé, inséparable d'une projection symétrique dans l'avenir. L'image qui, dans telles ou telles circonstances, nous a causé du plaisir ou de la peine, tend à se réaliser de nouveau lorsque les mêmes circonstances sont encore données. Quand l'enfant voit le soir, dans sa chambre, l'obscurité s'éclairer tout à coup, il pense qu'en tournant les yeux il reverra la bougie souvent admirée : l'image renaissante appelle pour ainsi dire son objet et tend à s'y superposer. C'est donc la tendance et la tension, conséquemment la force de l'idée et du sentiment qui explique à la fois le souvenir et la prévision, choses inséparables à l'origine : se souvenir, c'est prévoir que, si on tourne les yeux, on reverra la bougie; prévoir, c'est se souvenir qu'on a vu la bougie en tournant les yeux.

En définitive, pour expliquer la reconnaissance comme la conservation et la reproduction des idées, nous n'admettons ni le pur esprit des métaphysiciens, ni le mécanisme exclusif des physiologistes. Les explications mécanistes, nous les avons étendues aussi loin qu'il est possible, et même partout ; mais nous ne croyons pas pour cela que ce qui se retrouve partout soit le tout : c'est seulement un aspect universel de la réalité. Dans la mémoire comme

Digitized by Google

ailleurs, nous admettons un élément irréductible au pur mécanisme et au pur intellectualisme, et cet élément est toujours le même : le *désir*, inséparable du *sentir*. Nous marquons ainsi la limite infranchissable des explications mécanistes : *alte terminus hærens*. L'être complètement indifférent et insensible ne pourrait avoir aucune *représentation*, à plus forte raison en *conserver*, en *reproduire*, en *reconnaître* aucune. Se souvenir, c'est avoir senti et pouvoir sentir de nouveau : tout le mécanisme extérieur n'est que le moyen de rendre possibles et la sensation, et la renaissance de la sensation, et la reconnaissance de la sensation. Dès lors, l'élément mental ne peut être considéré, avec Maudsley et Th. Ribot, comme accidentel. Etant donnée une machine, si délicate qu'elle soit, on ne pourra y introduire « par accident » ni l'appétit, ni le rudiment de la conscience et de la mémoire. Les deux aspects, l'un mécanique, l'autre mental, sont également nécessaires et toujours inséparables : le second est présent dès le début sous une forme quelconque, et ne survient pas à la fin comme un « accessoire »; la fleur éclatante de la conscience est déjà en germe dans les racines que cache le sol, parce que la vie est déjà dans ces racines, et avec la vie une sensibilité plus ou moins sourde, qui n'a besoin que d'être concentrée et multipliée pour mériter le nom de conscience. C'est là la différence de l'art naturel et de l'art humain. Aux yeux du psychologue, la vraie « mémoire élémentaire », pour employer le mot de Richet, c'est la *sensibilité*, dont la *motilité* est inséparable. Quant au physiologiste, il est le plus souvent réduit, comme le sont Th. Ribot et Maudsley, à faire des hypothèses sur les conditions organiques de la mémoire, et c'est un des partisans mêmes de la physiologie, Lewes, qui a dit excellemment : « Beaucoup de ce qui passe pour une explication physiologique des faits mentaux est simplement la traduction de ces faits en termes de physiologie hypothétique. » Mais supposons que le physiologiste connût parfaitement toutes les conditions organiques, tous les mouvements cérébraux qui correspondent au souvenir : en serait-il plus près de comprendre la sensation même, premier élément de la conscience et du souvenir ? Non, car toutes les conditions physiques

Digitized by Google

de la sensation ne nous rendent pas raison de la sensation, par exemple de ce que nous éprouvons en sentant une brûlure, en voyant une couleur, en entendant un son. L'élément irréductible à l'analyse, c'est donc la sensation : le mental ne peut se ramener au mécanique ; c'est, au contraire, le mécanique qui se ramène au mental, puisque le mécanique n'est lui-même qu'un extrait des sensations de mouvement et de résistance. L'automatisme est un mode d'action et de réaction entre des éléments dont nous ne pouvons nous figurer la nature intime que sous des formes empruntées à notre conscience, et les lois mêmes du mécanisme, après tout, sont encore un emprunt à la conscience, à la pensée. Dès lors, nous consentons bien à dire avec les mécanistes : « Il n'y a rien dans la conscience et dans la mémoire qui ne soit un changement de sensations explicable par les lois des changements mécaniques » ; mais nous ajoutons : — Rien, excepté la sensation même (1).

(1) Sur notre théorie de la mémoire, voir le chapitre qui lui a été consacré par M. Fauth dans son livre intitulé : *Das Gedachniss.*

Digitized by Google

Digitized by Google

II

CONCLUSIONS SUR L'ÉVOLUTION DE LA MÉMOIRE

Nos conclusions sur la nature essentielle de la mémoire nous permettent de marquer les divers stades de son évolution dans le passé et même dans l'avenir.

Au premier moment, nous l'avons vu, une sensation quelconque, forte ou faible, provoque un effort moteur. Le mouvement, une fois produit, se creuse mécaniquement un canal dans la masse cérébrale; par cela même la résistance diminue, et avec la résistance l'émotion agréable ou pénible qui avait été pourtant la cause première de tout le reste. Puis, quand la voie est ouverte, la conscience ne sent presque plus que les bords du lit où coule le courant nerveux : la forme intellectuelle tend à remplacer le fond sensible ; c'est le second moment de l'évolution. Nous assistons alors à l'apparition de l'intelligence proprement dite, qui semble coïncider d'une manière générale, pour le physiologiste, avec la formation des fibres nerveuses. Ce sont en effet les *fibres* qui établissent des relations entre les diverses *cellules* ; or, l'intelligence porte surtout sur des relations : elle doit avoir pour principal organe ces fibres, ces canaux de communication où le sens intime, se rapprochant de l'état d'indifférence et s'exerçant sur des termes, devient entendement. Bientôt, à mesure que le cerveau s'organise, la voie devient encore plus facile et plus prompte. La vitesse et l'intensité du courant nerveux, tombant alors au-dessous des limites ordinaires, n'ont plus de contre-coup distinct dans les cellules centrales du moi : le pouvoir directeur n'a plus besoin d'être averti. Il en résulte une diminution progressive de l'effort et des contrastes qu'il entraîne, conséquemment de la sensibilité et

Digitized by Google

de la conscience distincte. Jetez un regard sur les planches d'un livre de physiologie, vous serez frappé de l'inextricable écheveau que présentent les fibres grossies au microscope : c'est un tissu où l'action du temps, par l'hérédité et par la sélection naturelle, a fait des milliards de nœuds gordiens non encore dénoués par la science. Les courants nerveux se répandent sans cesse d'une fibre à l'autre comme les remous d'un torrent. En vertu de cette loi de « diffusion nerveuse, » les mouvements réflexes peuvent, de telle cellule ébranlée sous l'influence d'une émotion, se propager aux cellules plus ou moins voisines : c'est une série de contre-coups. Par l'effet de l'habitude, des associations si faciles s'établissent entre les mouvements réflexes que le premier suggère et entraîne tous les autres. C'est ce qui a lieu dans la marche, dans les mouvements automatiques du musicien. Le physiologiste Carpenter raconte qu'un pianiste accompli exécuta un morceau de musique en dormant. Trousseau parle d'un musicien continuant de faire sa partie de violon dans un orchestre pendant un accès de vertige épileptique avec perte de conscience momentanée. Sans chercher des casextra ordinaires, dit Th. Ribot, nous trouvons dans nos actes journaliers des séries organiques complexes dont le commencement et la fin sont fixes, et dont les termes, différents les uns des autres, se succèdent dans un ordre constant; par exemple: monter ou descendre un escalier dont nous avons un long usage. « Notre mémoire psychologique ignore le nombre des marches, notre mémoire organique le connaît à sa manière, ainsi que la division en étages, la distribution des paliers et d'autres détails : elle ne s'y trompe pas. » Pour la mémoire organique, ces séries bien définies sont « les analogues d'une phrase, d'un couplet de vers, d'un air musical pour la mémoire psychologique ». Il résulte de ces lois l'établissement de séries dont un terme est associé à tous les autres et les *suggère*. Enfin, une fois la coopération parfaitement établie dans la société de cellules, celles-ci fonctionnent d'elles-mêmes sans l'intervention de la volonté centrale : il n'y a plus mémoire consciente, mais instinct. C'est le troisième moment de l'évolution. La mémoire, selon Spencer, est un instinct en

Digitized by Google

voie de formation : l'instinct est une mémoire complètement organisée, d'abord dans l'individu, puis dans l'espèce : c'est une « mémoire organique » et héréditaire. On pourrait dire plutôt que c'est une mémoire confiée par les centres supérieurs aux centres inférieurs, qui ont reçu peu à peu l'éducation nécessaire et sur lesquels le moi s'est déchargé de son travail.

En somme, c'est toujours l'émotion résultant de l'appétit qui est le premier ressort, le *primum movens;* l'intelligence en est le substitut progressif et l'abréviation. La mémoire intellectuelle est un ensemble de signes au moyen desquels la conscience arrive à renouveler les idées par leurs contours sans renouveler les émotions et efforts qui en occupaient primitivement le fond. Quant à l'habitude et à l'instinct, ils sont un automatisme façonné peu à peu par la sensibilité même, par l'intelligence, par la volonté, pour les suppléer et accomplir sans effort ou faire accomplir par d'autres le même travail qui avait exigé un effort propre. La loi d'économie ou de moindre dépense n'est que la loi de moindre peine et de plus grand plaisir. C'est en vertu de cette loi que la nature tend à un minimum de complication, que la conscience distincte abandonne progressivement tous les phénomènes physiologiques où elle ne peut plus être d'aucun usage, que la mémoire enfin tend à se convertir en automatisme.

En faut-il de nouveau conclure, avec Maudsley et Th. Ribot, que la conscience soit elle-même une forme superficielle, sans efficacité propre? — Mais, répondrons-nous, puisque la sélection naturelle élimine le facteur de la conscience là où il est inutile, c'est donc qu'il sert parfois à quelque chose, c'est qu'il a ses moments d'utilité, d'activité, d'efficacité, c'est qu'il fait partie des forces qui concourent à produire le développement de la vie. Bien plus, la conscience ne s'élimine sous un mode, — tel que l'effort volontaire ou l'intelligence réfléchie, l'émotion pénible ou même agréable, — que pour subsister sous un autre mode plus fondamental, comme l'appétit, le sentiment immédiat de la vie, le bien-être continu et indistinct : la conscience n'a pas pour cela entièrement disparu. Supposons, avec Pascal, un homme devenu machine en tout,

Digitized by Google

un homme dont les sens seraient entièrement fermés aux impressions nouvelles, dont la conscience même serait close à tout état nouveau, idée, image, sentiment ou désir, « les séries d'états de conscience et de souvenirs auxquelles cet homme serait réduit finiraient à la longue, dit Th. Ribot, par s'organiser si bien et d'une façon si monotone, qu'on ne trouverait plus en lui qu'un automate à peine conscient. » Les esprits bornés ou routiniers, ajoute le même auteur avec finesse, réalisent cette hypothèse en une certaine mesure, et c'est ce que Pascal avait déjà montré : « Pour la plus grande partie de leur vie, la conscience est un superflu. » On ne saurait mieux mettre en lumière la part du mécanisme dans la mémoire et sa tendance à se faire suppléer par un instinct animal. Toutefois les fonctions organiques elles-mêmes, qu'on s'efforce de réduire à un pur automatisme, présupposent dans les cellules vivantes des états de conscience rudimentaires, non sous la forme de l'intelligence réfléchie, mais sous celle de la sensibilité spontanée. Ne confondons pas, comme le fait trop souvent Maudsley, le pouvoir de sentir, qui est la conscience en son acception la plus générale, avec la conscience de soi. Celle-ci peut être du « superflu » ; l'autre, pour le psychologue, est le nécessaire. L'automate « à peine conscient, » dont toute la conduite n'est plus que routine, a toujours le sentiment sourd de la vie, de l'être et du bien-être (1).

Après l'évolution de la mémoire dans le passé, considérons son évolution probable dans l'avenir. Faut-il exagérer la pensée de Pascal jusqu'à croire que l'être vivant pourra devenir par la suite, au sens propre du mot, « machine en tout » ? Quelques philosophes ont soutenu

(1) Dans son livre sur les *Maladies de la personnalité*, Th. Ribot a lui-même rectifié et adouci sa pensée. Tout en maintenant que « chaque état de conscience, *pris en lui-même*, n'est qu'une lumière sans efficacité, la simple révélation d'un travail inconscient, » il ajoute : « Au seul point de vue de la survivance du plus apte, l'apparition de la conscience sur la terre a été un fait capital. Par elle, l'expérience, c'est-à-dire une adaptation d'ordre supérieur a été possible pour l'animal... Il est vraisemblable que la conscience s'est produite comme toute autre manifestation vitale, d'abord sous une

Digitized by Google

récemment cette hypothèse; ils ont cru pouvoir prédire que, dans les siècles à venir, l'homme deviendra de plus en plus inconscient. Tous les actes de la vie physique ou intellectuelle, disent-ils, tendent à se faire d'une façon automatique, et c'est en cela même que consiste le progrès. Si les opérations intellectuelles pouvaient devenir aussi automatiques que celles de la vie organique, ajoutent-ils, elles seraient bien supérieures à ce qu'elles sont maintenant. Étant donnés les éléments d'un problème, l'intelligence le résoudrait avec autant de précision que les cellules contenues dans l'intérieur d'un œuf en mettent à se réunir pour former les diverses parties de l'animal, « opération bien autrement compliquée que le plus difficile de tous les problèmes que l'intelligence peut résoudre » (1). L'œuf se souvient à sa manière de la loi selon laquelle il doit évoluer, *lex insita;* de même, l'intelligence porterait en soi son « Discours de la Méthode » à l'état de souvenir inconscient; la mémoire serait devenue tout organique, tout héréditaire, et la *conservation* des idées n'aurait pas besoin de la *reconnaissance*. En un mot, l'instinct, cette mémoire de l'espèce, aurait remplacé partout la mémoire et la conscience de l'individu.

Telles sont les prévisions que l'on a hasardées sur l'avenir de l'humanité. Elles nous paraissent contraires aux inductions qu'on peut tirer du passé même. Le résultat des lois de l'hérédité, chez les êtres vivants, n'a pas été jusqu'ici un accroissement d'inconscience, mais au contraire un accroissement de conscience. A mesure qu'on s'élève dans l'échelle animale, les êtres deviennent plus sensibles. C'est que, dans l'évolution intérieure et dans le développement des opérations mentales,

forme rudimentaire et, en apparence, sans grande efficacité. Mais dès qu'elle a été capable de laisser un résidu, de constituer dans l'animal une mémoire au sens psychique, qui a capitalisé son passé au profit de son avenir, une chance nouvelle de survie s'est produite. Au l'adaption inconsciente, aveugle, accidentelle, dépendante des circonstances, s'est ajoutée une adaptation consciente, suivie, dépendante de l'animal, plus sûre et plus rapide que l'autre : elle a abrégé le travail de la sélection. »

(1) Docteur Le Bon, *l'Homme et les Sociétés.*

Digitized by Google

il faut distinguer deux choses : les *procédés* mécaniques et leurs *résultats* dans la conscience. Par l'habitude acquise ou héréditaire, les procédés mécaniques deviennent de plus en plus inconscients et finissent par être du pur automatisme : c'est ce qui arrive, par exemple, chez le pianiste, dont les doigts fonctionnent avec l'exactitude d'un instrument de précision. S'ensuit-il que les résultats des opérations échappent à la conscience ? Au contraire, ils viennent se résumer dans une synthèse de plus en plus complète, qui n'est autre qu'une sensibilité de plus en plus riche et de plus en plus intuitive. Chopin était inconscient du jeu mécanique de ses muscles, et même du jeu de ces muscles intérieurs qui sont le raisonnement et le calcul ; était-il pour cela inconscient de ces joies ou de ces souffrances intérieures, de ces intuitions du génie où vient se concentrer tout un monde ? Sa mémoire, sans savoir comment, conservait et reproduisait mille images, mais, quand elles apparaissaient évoquées par l'inspiration, il les reconnaissait comme les émotions de toute une existence, condensées en une série d'accords joyeux ou tristes. Dans la vie comme dans l'art, ce sont les résultats qui importent et non les procédés par lesquels ils ont été obtenus : dans la mémoire, c'est la puissance de ressusciter aux yeux de la conscience un monde disparu qui importe, non les moyens de mnémotechnie naturelle ou artificielle par lesquels les idées sont conservées et associées. Si l'évolution semble étendre d'un côté la sphère de l'inconscience, c'est pour pouvoir étendre d'un autre côté celle de la conscience même : les chefs-d'œuvre de son subtil mécanisme ont pour effet de rendre possible une sensibilité plus subtile encore.

Digitized by Google

CHAPITRE TROISIÈME

L'APERCEPTION ET SON INFLUENCE SUR LA LIAISON DES IDÉES

I. Nature de l'aperception. Son rapport avec l'attention et l'appétition. — II. L'aperception est-elle libre? Produit-elle des associations d'idées non réductibles à l'association par contiguïté et similarité ?

I. — On sait que, pour Leibniz, l'aperception est la perception consciente et réfléchie sur soi. Pour Kant, l'aperception est l'activité spontanée de l'esprit qui réunit la variété de l'intuition dans l'unité de la conscience. L'aperception empirique, dit Kant, donne l'unité au contenu des sensations, l'aperception transcendantale est une forme pure : c'est la conscience que toutes nos représentations, pour être pensées, doivent être en relation avec le *je pense ;* c'est la condition fondamentale de toute connaissance. Pour Herbart, les représentations sont *aperçues* quand une masse isolée de représentations nouvelles vient se fondre avec une autre antérieure, supérieure en extension et en homogénéité interne ; c'est donc un rapport entre des groupes de représentations. Enfin pour Wundt, on s'en souvient, si la perception est l'entrée d'une représentation dans le champ visuel de la conscience, l'aperception est la mise au point de vision distincte, œuvre de la volonté, acte essentiel de la volonté.

Selon nous, la volonté ne peut, par elle-même, donner naissance à aucune forme d'activité intellectuelle ; l'aperception intellectuelle ne peut donc être identique avec l'attention, comme il arrive dans la doctrine de Wundt. L'attention est un état spécial de l'appétition, qui produit en effet l'entrée de l'objet au point de fixation ; mais c'est l'intelligence qui distingue ensuite et sépare les détails

Digitized by Google

auparavant perdus ou confondus dans la masse grâce à leur insuffisante intensité. L'aperception intellectuelle, qui, plus ou moins claire, accompagne tout acte mental, en est, selon nous, la reconnaissance et la classification instantanée, avec rapport plus ou moins implicite au moi. Nous avons vu que Spencer admet une association spontanée de chaque état de conscience avec la classe, l'ordre, le genre, la variété des états de conscience antérieurs et semblables; cette association est un acte de pensée qui ne peut jamais manquer dans un être doué de cerveau; elle enveloppe la reconnaissance même de chaque état de conscience : c'est grâce à elle que les changements intérieurs, au lieu d'être une pure *succession* de changements sans lien, deviennent une *combinaison* de changements organisés et conscients de leurs rapports. De plus, ajouterons-nous, le groupe général et en même temps fortement centralisé dans lequel vient finalement se classer toute sensation, c'est le *moi*. Nous pouvons donc admettre que l'aperception proprement dite est la réaction *intellectuelle* du sujet par rapport aux objets, réaction qui, en établissant un lien des objets au sujet et à ses divers modes de sentir ou d'agir, relie par cela même les objets entre eux. Cette réaction intellectuelle est d'ailleurs produite par un *intérêt* quelconque que le sujet sentant et agissant prend à ses sensations, en vertu de leur rapport à son état total; l'intérêt sensible produit une concentration de l'activité intellectuelle dans la direction de tel objet, avec conscience plus ou moins claire de la réaction du sujet sur l'objet. Quant au *je pense* de Descartes et de Kant, ce n'est qu'une formule abstraite et ultérieure. L'aperception prétendue transcendantale, avec la forme pure du *cogito,* est un *extrait* et un *abstrait* de l'aperception empirique, qui elle-même est la *réaction*, non plus appétitive et émotionnelle, mais intellectuelle, de l'être vivant par rapport aux objets dont il subit l'action favorable ou défavorable.

II. — La réaction appétitive qui produit d'abord l'attention ou réaction volontaire, puis la réaction intellectuelle ou aperception, est-elle indéterminée de sa nature, ou,

Digitized by Google

comme toute réaction, est-elle en rapport nécessaire avec l'action subie? La théorie de Wundt sur ce point n'est pas sans analogie avec celle de Renouvier, qui place la liberté dans le pouvoir de maintenir une représentation sous le regard de la conscience ou, au contraire, de la laisser passer sans y faire attention. W. James croit de même que l'esprit n'a aucun pouvoir sur la qualité des représentations, mais qu'il en a un sur leur intensité, si bien que l'esprit pourrait librement, par l'attention, augmenter l'intensité d'une représentation et lui assurer la prééminence. Une plaque sonore n'a point de note propre par elle-même; il est presque impossible, en la raclant avec l'archet, de reproduire deux fois une note identique; le nombre des figures de sable qu'elle fournira est aussi inépuisable que les fantaisies qui peuvent naître dans un cerveau; mais le doigt du physicien, pressant la plaque ici ou là, détermine des points nodaux qui impriment au sable des figures d'une fixité relative : ainsi l'attention, en appuyant et en accentuant, fixerait les flottants tourbillons de l'écorce cérébrale.

Il y a assurément dans ces théories, qui rappellent le progrès de Condillac à Laromiguière, une part de vérité; mais il faut s'entendre sur la vraie nature de la force déployée dans l'attention et l'aperception. Nous ne saurions la considérer, avec Renouvier et W. James, comme une création du libre arbitre. Wundt lui-même nous paraît opposer à l'excès l'aperception libre et les lois mécaniques qui associent nécessairement les sensations entre elles. En effet, il attribue à « l'acte d'aperception » le pouvoir mystérieux de produire spontanément des liaisons d'idées irréductibles aux lois de l'association par ressemblance et contiguïté. « Je suppose, dit-il, le tic-tac d'un métronome se produisant à intervalles réguliers et avec une intensité toujours égale; en ce cas, tout le monde sait que nous pouvons grouper deux par deux, trois par trois, quatre par quatre, les sensations successives : ce groupement volontaire est dû à l'aperception. » — Selon nous, ce groupement ne diffère pas des effets habituels et nécessaires de l'association : nous associons un souvenir de rythme, avec temps forts et temps faibles, aux battements

Digitized by Google

indifférents du métronome, d'autant plus que tous nos mouvements et toutes nos réactions cérébrales tendent, en vertu même de la constitution des organes, à prendre une forme rythmée comme le balancement de notre jambe. Au reste, nous avons l'habitude de grouper toujours nos sensations, parce que c'est pour nous une économie de force et d'attention.

Les mêmes remarques s'appliquent à un autre exemple de Wundt : « En chemin de fer, dit-il, nous pouvons transformer en un air quelconque le bruit régulier des roues ; nous modifions donc les sensations par l'aperception. » Non, mais nous enchevêtrons un souvenir d'air, une association de notes par contiguïté avec le dessin rythmique des bruits de roue : un enchevêtrement de plusieurs images ou de plusieurs associations n'exige pas un mode de liaison supérieur à l'association ordinaire, ni un acte vraiment libre. Wundt attribue aussi à l'aperception le fait suivant : dessinez au tableau un dé dont les arêtes seules soient indiquées, « vous pourrez mettre en avant dans votre esprit celle des deux faces que vous voudrez, selon que vous vous représenterez intérieurement le dé vu de dessous ou vu de dessus. » Mais qu'y-a-t-il de plus simple que ce changement de perspective, dû à la manière dont nos souvenirs intérieurs s'associent avec les lignes extérieures ? Il est clair que le dé du tableau est une esquisse grossière qui éveille par association un souvenir plus précis, et ce souvenir, selon les hasards de l'imagination ou selon l'intérêt pris par nous à la chose, peut affecter lui-même deux formes diverses. Est-il besoin d'imaginer ici un mode de liaison spécifiquement distinct des lois nécessaires de similarité ou de contiguïté ? Pareillement, on peut voir par l'imagination un grand nombre de formes dans les nuages, dans les roches, dans les simples accidents d'une table en bois. On prétend que Léonard de Vinci recommandait à ses élèves, lorsqu'ils cherchaient un sujet de tableau, d'étudier avec soin l'aspect des surfaces de bois ; on finit par voir se dessiner, au milieu des lignes confuses, certaines formes d'animaux, des têtes humaines, des groupes pittoresques. Il n'y a dans tout cela qu'une soudure des images intérieures

Digitized by Google

avec des points de repère extérieurs, comme quand on fait passer une courbe par des points donnés.

Cette soudure explique certains effets étranges d'hallucination. On persuade à une malade qu'il existe sur une table voisine un oiseau, puis, sans la prévenir, on interpose un prisme devant un de ses yeux : la malade s'étonne alors de voir deux oiseaux ; si on lui donne une lorgnette, l'oiseau imaginaire s'éloigne ou s'approche selon le bout par lequel elle regarde. Une jeune fille hystérique voyait la Vierge lui apparaître : en lui pressant l'œil, on dédoublait invariablement cette apparition miraculeuse, et on lui faisait voir deux Vierges. C'est que, selon nous, toutes ces hallucinations sont attachées à quelque point *réel* dont elles sont comme une auréole imaginaire, tel point de la table où on croit voir l'oiseau, tel point de la fenêtre où on croit voir la Vierge : si vous dédoublez le point d'attache ou centre de localisation, si vous l'éloignez ou le rapprochez par des instruments d'optique, vous transférez le même effet à l'image hallucinatoire. Ces faits prouvent que l'imagination n'est ni entièrement esclave ni entièrement indépendante des excitants extérieurs, et qu'il se fait une combinaison de ce qu'on voit avec ce qu'on imagine ; mais cette combinaison a toujours lieu par des points de contact, qui sont des points de contiguïté. Il n'y a pas là de lien particulier provenant d'un « acte d'aperception » libre et dégagée des lois de l'association ordinaire. La direction volontaire des idées par l'attention ne fait qu'ajouter un courant intérieur et constant aux autres courants d'idées, qui se trouvent alors subir une orientation comme dans les phénomènes d'induction électrique. Le révérend Georges Henslaw, doué d'une faculté qu'avait déjà Gœthe, voit, quand il ferme les yeux et qu'il attend un moment, l'image claire de quelque objet : cet objet change de formes pendant aussi longtemps qu'il le regarde avec attention ; mais, en étudiant la série de formes qui se succèdent, on reconnaît que le passage de l'une à l'autre est fourni tantôt par des relations de contiguïté, tantôt par des relations de ressemblance réductibles elles-mêmes à la contiguïté. Ainsi, dans une de ses expériences, les images suivantes

Digitized by Google

se présentèrent : un arc, une flèche, une personne tirant de l'arc et n'ayant que les mains visibles, un vol de flèches occupant complètement l'œil de la vision (contiguïté), des étoiles tombantes, de gros flocons de neige (ressemblance), une terre couverte d'un linceul de neige (contiguïté), une matinée de printemps avec un brillant soleil (contiguïté et contraste), une corbeille de tulipes, disparition de toutes les tulipes à l'exception d'une seule; cette tulipe unique, de simple, devient double ; ses pétales tombent rapidement, il ne reste que le pistil, le pistil grossit, etc. Nous voilà revenus à la fleur que Gœthe, en penchant la tête, voyait s'épanouir, se ramifier et se métamorphoser. Eh bien, quand Gœthe composait *Faust*, il était également obligé d'attendre la résolution intérieure d'une équation qui avait pour termes des images et des idées : son attention et son « aperception » réagissaient pour éliminer ce qui ne convenait pas au dessein choisi; elles établissaient un *intérêt* dans le développement du spectacle interne, un nœud dramatique. Fait d'importance capitale, sans doute, qui n'est cependant encore qu'une complication des lois nécessaires de l'association; c'est toujours l'introduction d'un courant supérieur qui, comme un tourbillon atmosphérique de force irrésistible, se subordonne le reste, emporte tout dans son cercle propre, impose sa direction aux feuilles des arbres qu'il détache, à la poussière qu'il soulève, aux vagues de la mer qu'il agite, aux voiles des barques qu'il gonfle et pousse devant lui. Ce n'est pas sans raison qu'on a comparé l'*inspiration* de l'artiste à un souffle qui entraîne toutes ses pensées : ce souffle est un sentiment dominateur, un désir déterminé et déterminant.

Nous ne voyons pas davantage que l'aperception joue un rôle mystérieux dans la formation des idées générales. — Celles-ci se forment, dit Wundt, par la mise en relief d'un caractère important, *aperçu* et trié parmi les autres; ainsi, parmi tous les caractères du cheval, il y en a un qui a vivement frappé l'Arya primitif, la vitesse ; pour les Aryas, le cheval fut le *rapide ;* l'homme fut le *penseur* ou le *mortel,* la terre la *labourée,* la lune la *brillante.* — Ici encore, nous demanderons à Wundt ce qu'il y a de mystérieux et de vraiment libre dans l'attention prêtée par les

Digitized by Google

peuples primitifs aux caractères des choses qui les intéressaient le plus. Il est clair que l'esprit n'est pas un miroir passif : l'être vivant fait un triage dans ses sensations suivant les convenances et les nécessités de sa nature, comme les cordes tendues vibrent seulement sous l'influence des sons qui ont avec elles des rapports harmoniques. Helmholtz a montré, dans son *Optique physiologique,* combien il y a de sensations visuelles dont nous ne nous apercevons pas : taches aveugles, mouches volantes, images consécutives, irradiation, franges chromatiques, changements marginaux de couleur, doubles images, astigmatisme, mouvements d'accommodation et de convergence, antagonisme des deux rétines, etc. Nous ne savons pas même sur lequel de nos yeux tombe une image, jusqu'à ce que nous ayons appris à discerner la sensation locale propre à chaque œil ; aussi peut-on, depuis des années, être aveugle d'un œil et ne pas le savoir. Y a-t-il dans tout cela l'action d'un pouvoir indépendant et supérieur à l'association ordinaire ? Nullement ; dans le chaos des sensations, notre appétit réagit nécessairement à l'égard de celles qui ont pour nous de l'agrément ou de l'utilité, ou qui sont en elles-mêmes plus intenses et distinctes.

« Mais, objecte Wundt, on ne peut établir de rapport constant et mesurable entre l'action déterminante des motifs extérieurs et la réaction de l'aperception intérieure : la loi de la matière est la conservation de l'énergie ; la loi de l'esprit est une production illimitée d'énergie (1). » Nous ne saurions entrer ici dans une discussion sur le déterminisme universel ; mais, prises à la lettre, les propositions de Wundt nous semblent insoutenables ; le déterminisme psychologique est sans doute beaucoup plus flexible, plus indéfini, plus incalculable que le déterminisme physiologique ; ce n'en est pas moins, à nos yeux, un déterminisme. La « production d'énergie intellectuelle » n'est point illimitée (2) ; l'attention n'est libre que d'une

(1) *Logique*, t. II, p. 507.

(2) Ch. Richet compare ingénieusement l'animal « à un mécanisme explosif, mécanisme d'autant plus parfait que l'intervention d'une

Digitized by Google

liberté toute relative ; « l'aperception » est une certaine quantité de force donnée à une image, à une idée, elle est une des conditions de ce que nous appelons l'idée-force, mais, encore une fois, la réaction intellectuelle qui la constitue est elle-même causée par l'état général de la sensibilité, par l'intérêt que nous prenons à la chose, — intérêt déterminé, fini, en rapport avec les deux termes subjectif et objectif, et qui, en somme, est un désir. Sans doute le désir d'un état de jouissance plus grande est *insatiable* et, en ce sens, on peut dire que la réaction psychique va toujours de plus en plus loin, mais chacun de ses pas en avant est lui-même provoqué et déterminé par ses antécédents immédiats, internes et externes.

force de plus en plus faible pourra déterminer une explosion de plus en plus forte » ; cette explosion n'en est pas moins toujours déterminée par des lois inflexibles.

Digitized by Google

LIVRE QUATRIÈME

ÉLÉMENTS SENSITIFS ET APPÉTITIFS DES OPERATIONS INTELLECTUELLES

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE PREMIER

SENSATION ET PENSÉE

I. La matière des sensations est-elle saisie par une opération sensitive? — II. La forme des sensations et leurs rapports sont-ils saisis par une opération sensitive? — III. Part du sujet et apport de la conscience.

Les disciples contemporains de Descartes ou de Leibniz, et ceux mêmes de Kant, sont tous au fond platoniciens, car ils s'accordent avec Platon pour opposer absolument le monde de la sensation à celui de la pensée. Ouvrez les livres des spiritualistes et des « criticistes », ceux de Caro, de MM. Ravaisson, Janet, Lachelier, comme ceux de M. Renouvier, vous y trouverez reproduite, presque dans les mêmes termes, la critique autrefois dirigée par Platon, dans son *Théétète*, contre Protagoras et Héraclite. Ces antiques devanciers de la théorie de l'évolution considéraient la sensation comme « la mesure de toutes choses ». — « Rien n'est, disaient-ils, mais tout devient; les sages, à l'exception de Parménide, s'accordent sur ce point : Protagoras, Héraclite, Empédocle; Homère même n'a-t-il pas dit : l'*Océan, père des Dieux, et Téthys, leur mère;* donnant à entendre que toutes choses sont produites par le flux et le mouvement? » A cette mobilité des choses sensibles Platon opposa les immuables rapports que saisit la pensée. « Il y a des objets que l'âme connaît par elle-même, et d'autres qu'elle connaît par les organes du corps. Dans laquelle de ces deux classes ranges-tu l'*être?* — Dans la classe des objets avec lesquels l'âme se met en rapport immédiatement et par elle-même. — En est-il de même de la *ressemblance* et de la *dissemblance*, de l'*identité* et de la *différence?* — Oui. — La science ne réside donc pas dans

Digitized by Google

la sensation, mais dans la *réflexion* sur la sensation. »

Comment raisonneraient de nos jours Socrate et Théétète, s'ils reprenaient leur entretien ? Socrate aurait-il toujours le même dédain de la sensation ? Platon maintiendrait-il une séparation aussi absolue entre la sensation et l'idée, aboutissant à une sorte de dualisme intellectuel comme celui des Persans ? La pensée est Ormuzd, la sensation est Ahriman ; l'une est le dieu, l'autre le démon. Ne pourrait-on, sous la dualité devenue classique des opérations sensitives et intellectuelles, chercher une unité plus profonde et plus vraie ? Nous croyons, pour notre part, que cette unité existe. On la trouvera si on porte son attention sur un point trop négligé par les platoniciens, par les kantiens, par tous les intellectualistes, quoiqu'ils l'aient parfois eux-mêmes indiqué : le rapport des idées au désir et au mouvement, à « l'appétit » d'Aristote, au « vouloir vivre » de Schopenhauer, qui est le grand ressort de la lutte pour la vie. En étudiant la sensation en elle-même, nous avons déjà vu qu'elle se détermine et se développe par la sélection naturelle, par l'action du milieu et par la réaction de l'appétit ou de la volonté chez l'être vivant (1) ; il nous reste à montrer maintenant que cette même action réciproque de l'appétit et du milieu dégage les rapports intelligibles entre les sensations, rapports attribués par les platoniciens à l'action du pur esprit. Le tort commun des idéalistes et des sensualistes, beaucoup plus voisins les uns des autres qu'ils ne le croient, est d'avoir méconnu le rôle de l'appétition, de la volonté et de l'activité motrice ; rétablir ce rôle, c'est marquer où réside la vraie force des idées et préparer la conciliation des doctrines à ce point de vue supérieur.

(1) Voir livre premier.

Digitized by Google

I

LA MATIÈRE DES SENSATIONS EST-ELLE SAISIE PAR UNE OPÉRATION SENSITIVE

Rappelons-nous d'abord que, si nous n'avions que l'ouïe. sans aucun autre sens, les phénomènes extérieurs ne pourraient pénétrer en nous qu'en tant que phénomènes sonores et la sensation de l'ouïe serait pour nous ce que Protagoras appelait la mesure de toutes choses ; si nous n'avions que des yeux, tout prendrait nécessairement la forme lumineuse, le monde entier ne serait, comme dit Helmholtz, qu'un « phénomène lumineux », une immense aurore boréale, ou il échapperait nécessairement à nos prises (1). Tels moyens de sentir, telles « mesures », telles connaissances. Ce qui est vrai de nos sens est vrai aussi de notre imagination, de notre mémoire, de notre entendement, de notre raison, de notre conscience même : nous ne pouvons connaître les choses que selon ce que nous sommes, non directement selon ce qu'elles sont. De là découle cette grande conséquence, si importante aux yeux de la philosophie contemporaine : relativité de toute connaissance d'objets. Sur ce point, l'accord est fait aujourd'hui entre la doctrine idéaliste et la doctrine de la sensation.

Mais Kant n'est pas encore allé assez loin, quand il a dit que nos connaissances sont relatives à notre constitution *intellectuelle ;* selon nous, elles sont relatives surtout à notre constitution comme êtres capables d'*appétit* et de volonté. Rappelons-nous, en effet, comment se sont développées en nous les sensations : nous avons vu que

(1) Voir livre Ier.

Digitized by Google

c'est la volonté de vivre, le désir d'écarter la peine et de retenir le plaisir par des mouvements appropriés, qui a donné aux sensations le degré de distinction et de force nécessaire pour se détacher dans la conscience (1). C'est l'appétit et la volonté qui a ainsi emmagasiné ce que Kant et les platoniciens nomment la « matière » de la connaissance. Le contenu sensible de notre conscience a été déterminé par l'action du monde extérieur et par la réaction motrice de l'être qui *veut* vivre : les divers modes de sentir sont le résultat de la lutte des volontés pour la vie. La sensation n'est donc point, primitivement, une sorte de signe *intellectuel*, de symbole proposé par la nature à la pensée, comme la conçoivent avec Platon les écoles intellectualistes ; elle est un signe en quelque sorte vital, un symptôme de santé ou de malaise, ayant pour objet essentiel non la spéculation, mais l'action, le vouloir, la force et le mouvement. Les sensations ne sont que les organes supérieurs de l'action. On ne sent pas la lumière pour sentir, mais pour agir et mouvoir. La spécialisation des sensations s'explique, comme la spécialisation et le développement des autres organes, par le rapport aux besoins de la vie. La connaissance n'est qu'un moyen, dont nous avons fait artificiellement une fin, en la détachant comme un tout du processus sensitif, émotionnel et moteur, du *circulus* vivant dont elle n'est naturellement qu'une partie.

(1) Voir livre Ier.

Digitized by Google

II

LA FORME DES SENSATIONS EST-ELLE SAISIE PAR UNE OPÉRATION SENSITIVE. LES SENTIMENTS DE DIFFÉRENCE ET DE RESSEMBLANCE

Passons maintenant aux rapports établis par la pensée entre les sensations, rapports qu'on appelle la « forme » de la connaissance. — Dans la sensation, disent les disciples de Platon, d'Aristote et de Kant, une variété indéfinie nous est donnée, mais l'entendement seul, par un acte tout spirituel et *spontané,* peut introduire l'*unité* dans ce chaos et y établir des rapports. — Nous voilà revenus à la discussion du *Théétète* sur le contraste des opérations intellectuelles et sensitives.

I. — L'antithèse de la variété et de l'unité, de la matière et de la forme, chère à Platon et à Kant, paraît de plus en plus factice à mesure que la psychologie contemporaine pénètre davantage dans l'étude des sensations et de leurs éléments organiques. Quand j'ouvre les yeux et que je vois le dôme bleu du ciel, n'ai-je devant moi qu'une pluralité sans aucun lien, une poussière de sensations ? N'ai-je pas des sensations d'une qualité déterminée, en partie différentes, en partie semblables, continues, déjà liées et organisées à un degré aussi faible qu'on voudra? Cette organisation n'est pas due au pur esprit, mais à la conformation héréditaire de mon œil ou de mon cerveau, au concert de leurs parties. Où est-elle donc, cette sensation informe, cette multiplicité, cette manière indéfinie, ἄπειρον, sinon dans l'imagination de Platon et de ses modernes disciples? Les objets extérieurs, quand ils agissent simultanément ou successivement sur notre sensibilité, la déterminent d'une certaine façon régulière; ils y produisent une contrainte au moyen de

Digitized by Google

laquelle les représentations ne se peuvent saisir qu'en un seul rapport spécial et invariable. Si le son du tonnerre suit l'éclair, dépend-il de moi d'entendre le son avant l'éclair ? De même, dépend-il de moi de voir à droite ce qui est à gauche ? Si deux événements se sont succédé dans le monde extérieur avec une grande fréquence, niera-t-on que, par l'effet même de cette fréquence, l'image du premier événement tende à éveiller celle du second dans l'esprit ? C'est par une assertion arbitraire que les platoniciens et les kantiens limitent à la sensation informe l'effet des objets extérieurs sur nous ; tout porte à croire, au contraire, que les relations qui existent entre les objets mêmes ont un effet dans la conscience ; elles doivent s'y refléter, y produire enfin les relations qui existent entre nos sensations mêmes. Les rapports de nos sensations, leur coexistence ou leur séquence, s'impriment dans la conscience tout autant que le font les sensations elles-mêmes. Nous sentons cette impression dans la contrainte que le caractère défini des groupes de phénomènes impose à la conscience qui les perçoit ; nous ne pouvons percevoir, en effet, que selon une combinaison et un ordre déterminés. La forme de la lune ou celle d'une étoile s'impose à nous autant que les sensations élémentaires de lumière dont elle est la combinaison.

Quant à l'antique opposition platonicienne du sens et de l'intellect, de la sensibilité et de l'entendement, sans cesse reproduite par les disciples de Kant, comme par tous les spiritualistes platoniciens, elle est une division artificielle ou tout au moins relative. En quoi ces deux facultés s'opposent-elles ? — D'abord, nous dit Kant, l'une est passive ; c'est une *réceptivité* d'impressions, tandis que l'autre a pour caractère la *spontanéité*. — C'est là se payer de mots vagues. Veut-on dire que nous recevions passivement de l'extérieur nos sensations toutes faites, comme Démocrite croyait que les images subtiles des choses pénètrent à travers nos sens ? Ce serait une conception enfantine. La plus élémentaire des sensations suppose une action exercée sur un organisme qui réagit et dont les mouvements propres se combinent avec les mou-

Digitized by Google

vements venus des objets extérieurs. En ce sens, il n'y a pas de *réceptivité* pure. D'autre part, qu'est-ce que cette *spontanéité* dont Kant gratifie l'entendement? Ce mot de spontanéité n'a aucun sens intelligible : Kant ne peut prétendre que l'entendement crée en toute liberté les formes qu'il applique aux choses et les rapports qu'il établit entre elles ; d'autre part, il n'admet pas que l'application de l'esprit dans l'attention soit libre; que signifie alors la spontanéité ? — Une coopération de la conscience avec les objets extérieurs, soit; mais, encore une fois, cette coopération existe aussi bien dans la plus humble des sensations que dans la plus haute des connaissances. On ne fait pas plus de photographie sans plaque sensible à la lumière qu'on n'en fait sans la lumière qui la modifie, mais la part que prend la plaque n'est nullement de la spontanéité. La douleur que cause la faim a pour facteur non seulement l'action des objets extérieurs, mais une certaine modification de la conscience ; celle-ci, pour être un élément indispensable et *interne*, n'est pas pour cela spontanée.

Les kantiens et platoniciens invoquent aujourd'hui en leur faveur la théorie de Helmholtz sur les sens et sur la perception : Helmholtz aurait prouvé, selon eux, que la perception de l'objet et de sa forme est l'œuvre d'une activité originale de l'esprit contenant des éléments supra-sensibles : par exemple, en éprouvant une sensation particulière de la rétine avec deux angles aigus et deux angles obtus, je perçois une table carrée, que cependant je ne *sens* pas carrée. — Sans doute, mais qu'est-ce que cette forme de carré? Est-ce une idée platonicienne? Est-ce un produit purement *intellectuel* et *spontané?* N'est-ce pas simplement une des innombrables combinaisons de sensations possibles que le même objet (la table) peut me fournir et dont il éveille l'idée par association ? Je n'ai qu'à m'approcher du milieu de la table et à la regarder perpendiculairement, je la verrai carrée. L'objet est pour nous un ensemble de sensations virtuelles, comme dit Stuart Mill, et les qualités essentielles qui constituent la forme de cet objet sont des sensations triées parmi les autres selon les lois de la sélection natu-

Digitized by Google

relle, à cause de leur plus grande *fréquence*, de leur plus grande *utilité*, de leur plus grand *agrément*, enfin de leur plus grande *simplicité*, qui est pour nous une économie de force. Telle est précisément cette qualité de *carré* qui se détache des autres dans la table, comme la qualité la plus simple et la plus indépendante des positions variables que mon œil peut occuper. Le groupement des sensations, leur caractère d'unité dans la diversité, où le kantien Helmholtz voit « l'œuvre d'une activité originale de l'esprit », est le produit nécessaire et même mécanique de l'association sous ses deux formes, l'une simultanée, l'autre successive. La première sorte d'association est la fusion d'impressions simultanées en une sensation qui est leur synthèse : ainsi les harmoniques d'un son se fondent dans le timbre ; ainsi les impressions produites par une roue aux sept couleurs qui tourne avec rapidité se fondent et aboutissent à la sensation du blanc ; ainsi encore les sensations produites par les deux parties d'un compas qu'on rapproche sur la peau finissent par se fondre en une seule. La seconde forme d'association est celle des impressions présentes avec les impressions passées, selon les lois de contiguïté et de ressemblance que nous avons précédemment étudiées. Cette forme d'association unit aux sensations présentes des images qu'elles évoquent et qui leur font cortège ; elle nous permet ainsi d'interpréter les sensations présentes. Par exemple la vue d'un cube nous en fait imaginer la forme tactile, la résistance, etc. ; et toutes ces images sont tellement liées qu'il nous semble *percevoir* ce qu'en réalité nous *imaginons*. Mais aucun de ces deux modes de synthèse ne peut se prendre au sens kantien d'une « forme ordonnant les sensations », s'imposant à elles comme un moule extérieur. Quand le disque jaune d'une orange vu de loin éveille immédiatement en nous l'idée d'un fruit sphérique, cette interprétation des images n'a pas lieu par l'application d'une *forme* et d'un moule intellectuel à une matière informe ; elle a lieu par le lien de contiguïté, de fréquence, d'habitude, qui a uni dans notre expérience même la forme visible du disque avec la forme tangible de la sphère. La première sensation devient

Digitized by Google

ainsi le *signe* de l'autre, et la classification des objets, où Platon voyait une opération du pur esprit, se fait alors par le fonctionnement automatique des cellules cérébrales, par le jeu de l'habitude et de la sélection mentale. Il n'y a toujours ici qu'une association qui lie des sensations présentes à des sensations absentes, mais possibles, actuelles même sous la forme affaiblie et la pénombre du souvenir.

En général, les rapports de nos états de conscience dans le temps, leurs rapports mêmes de dépendance mutuelle et de causalité empirique, leur ordre de succession constante et leurs lois de combinaison ne peuvent être attribués à notre conscience, mais à l'action plus ou moins immédiate des choses extérieures. Ce n'est pas dans ces lois de combinaison encore superficielles, c'est dans quelque chose de bien plus profond et de plus intime que nous trouverons la vraie part de notre conscience. Si quelque chose constitue l'apport de la conscience dans la connaissance, c'est précisément ce que platoniciens et kantiens dédaignent : la sensation même, avec sa qualité spécifique, avec la manière indéfinissable dont elle nous affecte. Ce n'est pas l'ordre de mes sensations de couleurs qui vient de moi, qui est la part de ma conscience; ce sont ces sensations elles-mêmes en tant que *senties*, en tant qu'ayant telle nuance intérieure, telle qualité propre. Ce qui est irréductible à la seule action des objets externes, au seul mécanisme, c'est précisément ce que Kant nomme, avec Platon et Aristote, la *matière* de la connaissance. Et si quelque chose mérite d'être appelé *a priori* comme indépendant de l'extérieur et propre au sujet conscient, c'est avant tout le *sensible*, le *matériel* de la connaissance. La forme intellectuelle, au contraire, est en grande partie, au moins à l'origine, un ordre imposé du dehors et qui demeure lui-même extérieur : c'est un rapport constant de simultanéité ou de succession qui n'affecte pas les termes eux-mêmes, mais leurs relations mutuelles. Nous retournons donc entièrement le point de vue du kantisme et du platonisme : où ils voient une spontanéité interne, nous voyons plutôt la contrainte du dehors : c'est la *forme*, c'est la *nécessité*

Digitized by Google

intellectuelle; où ils voient les données du dehors, nous voyons la part originale de la conscience : c'est la *matière*, c'est la *sensation*.

II. — Soit, dira-t-on, les relations de nos états de conscience sont produites par celles de leurs objets extérieurs ; mais la *conscience* même de ces relations, qui les dégage des sensations où elles sont réalisées, ne suppose-t-elle point un acte de l'esprit pur? Par exemple, deux termes différents ou semblables, comme deux couleurs, sont sans doute des images sensibles, mais « le rapport de différence ou de ressemblance, lui, n'est pas *imaginable* » ; il est absolument « pur de toute représentation sensible » ; les termes seuls sont sentis, la conscience des rapports n'a absolument rien de sensible.

Au point de vue du raisonnement, cet intellectualisme est un cercle vicieux. Comment, en effet, prononcer « sur le même et l'autre », sur la différence et la ressemblance, en un mot sur la relation, par exemple sur celle du bleu et du rouge, si cette relation n'est pas donnée *à la conscience* en même temps que les termes où elle est encore engagée et d'où je l'extrais pour la penser à part? En fait, ce n'est pas le pur esprit qui fait les choses semblables ou différentes, unes ou multiples : il ne fait que dégager les rapports des objets. Or, il ne connaît les objets que par ses impressions; donc ces rapports existent déjà d'une manière concrète dans ces impressions mêmes; donc il doit y avoir d'abord une certaine affection de notre conscience, un certain *feeling*, qui est l'effet propre en nous des choses multiples, différentes, identiques, et qui ne se retrouve pas dans les autres affections ou états de conscience; donc, enfin, les relations, avec leurs effets sur nous, sont l'objet d'une conscience sensitive avant de pouvoir être l'objet de cette « opération intellectuelle » où Platon voyait une contemplation des idées. En un mot, nous avons quelque conscience concrète et spontanée des *relations* réelles avant d'en avoir la pensée abstraite et réfléchie. S'il n'y avait pas déjà, dans le sentiment même des choses inégales ou égales, différentes ou semblables, dans l'impression spécifique qu'elles produisent

Digitized by Google

en vous, quelque *signe* d'égalité ou d'inégalité, quelque symptôme de différence ou de similitude, comment votre jugement « intellectuel » reconnaîtrait-il que la différence ou l'inégalité commence ici, que la ressemblance commence là ? Comment ne « brouillerait-il pas », selon les expressions mêmes du *Parménide*, toutes les applications qu'il doit faire de rapports purement intellectuels entre des choses qui ne lui donnent, selon vous, aucun sentiment préalable et caractéristique de ces rapports ? N'est-ce pas aussi impossible que de déclarer une chose bleue sans avoir la sensation de la couleur bleue et par un acte de pensée pure ? L'*intellect* ne peut être arbitraire ; il faut qu'il soit d'abord fondé dans le sens, *in sensu*, même quand il saisit des relations. Sans cela, la prétendue aperception de rapports ne serait qu'une dénomination extrinsèque et artificielle, comme l'application des catégories dans le système kantien.

Les platonisants sont forcés d'ailleurs de reconnaître qu'il est au moins deux cas où l'intuition des rapports est impliquée dans l'intuition même des données : c'est ce qui a lieu pour les rapports d'*espace* et les rapports de *temps*. La couleur, par exemple, est inséparable de quelque représentation de l'étendue, qui enveloppe un ensemble de rapports ; tous les états de conscience sont liés au sentiment de la succession ou de la durée, qui enveloppe encore un ensemble de rapports. Ces rapports sont réalisés et représentés effectivement dans la représentation des choses étendues ou des états de conscience successifs. La ligne qui joint deux points est déjà, en un sens, préformée dans la sensation avant d'être formée et tirée par la réflexion. — A quoi les platoniciens répondent : Si ces rapports sont représentés dans l'ensemble des données, ils n'en sont pas dégagés, abstraits et remarqués à part ; or, ils ne sont vraiment perçus que quand ils sont remarqués et extraits ; pour cela, il faut que les parties diverses de l'étendue et de la durée soient dissociées, séparées par l'analyse, puis réunies par une synthèse. — Assurément, répondrons-nous ; mais cette dissociation et cette association ultérieures ne supposent pas un acte de

Digitized by Google

raison pure. Un point noir qui se meut sur une surface blanche trace une ligne et dissocie pour mes yeux certains éléments; encore bien mieux mon doigt qui se meut sur une table. C'est par le mouvement que nous analysons l'étendue et la durée; les résidus des divers mouvements n'ont besoin que de se fondre ensemble pour faire surgir dans notre imagination les lignes complexes de l'espace et dans notre sens intime la ligne simple du temps. C'est par une série d'expériences successives que le sentiment concret de tels ou tels rapports, demeurant invariable sous les sentiments de termes variables, s'extrait de ces sentiments, accroît son intensité et sa clarté par la répétition, pour devenir enfin capable de cette conscience réfléchie qui est le jugement proprement dit.

— Soit, dit-on encore ; il y a des cas où les rapports sont représentés eux-mêmes d'avance avec leurs termes; mais il y en a d'autres qui échappent à toute représentation de ce genre. Tels sont les rapports de différence et de ressemblance. Avant que j'aie reconnu la différence ou la ressemblance, elles ne sont nullement représentées dans mon esprit : ces idées, quand elles m'apparaissent, sont quelque chose « d'absolument nouveau » (1). Voici deux figures d'hommes ou d'animaux; vous jugez qu'elles diffèrent ou se ressemblent; vous avez donc les idées de chaque figure, plus l'idée de la différence ou de la ressemblance. Or, quel rapport y a-t-il entre celle-ci et celles-là ? Les figures, on peut les dessiner ; la différence, la ressemblance, comment la dessiner ? Par quoi la représenter ? Il n'y a pas de représentation sensible ou imaginative de la différence ou de la ressemblance (2). — Sans doute, répondrons-nous, on ne peut pas dessiner la différence ou la ressemblance comme on dessine deux têtes ; mais on ne peut pas dessiner non plus les paroles qui sortent de leur bouche ou les parfums que leurs cheveux répandent ; cependant les sons et les odeurs sont bien des manières de sentir. Reprenons l'exemple des couleurs. — « Voici du

(1) Rabier, *Psychol.*, p. 261.
(2) *Id.*, *ibid.*

Digitized by Google

bleu et du rouge, disent les modernes disciples de Platon, vous jugez que ces deux couleurs diffèrent; mais la différence vous apparaît-elle bleue ou rouge? La différence a-t-elle une couleur? Une différence ne peut jamais se représenter par quelque chose d'analogue aux choses mêmes qui diffèrent (1). » — Assurément, mais vous ne prouvez point par là que la différence ne se manifeste pas d'une manière sensible à la conscience et ne s'y traduise pas par un « sentiment » particulier, au sens anglais du mot *feeling;* et ce sentiment aura ceci d'analogue avec les autres qu'il est une affection, une impression subie par la conscience, non un acte tout intellectuel. La différence des ténèbres à la lumière n'est assurément pas analogue aux ténèbres mêmes, ni à la lumière, la différence n'est pas une donnée des cinq sens; mais ce n'est pas une raison pour croire quelle ne puisse se sentir, car on pourrait appliquer le même raisonnement au bien-être et au malaise, à la chaleur, au mal de tête ou, plus généralement, au sentiment d'une vie facile, d'une vie entravée, toutes choses qu'un peintre serait bien embarrassé de dessiner. Le sentiment a des nuances innombrables et indéfinissables, qui n'en sont pas moins sensitives.

Quelle est donc la nature du sentiment de différence? Spencer, dans certains passages de sa *Psychologie*, dit que la relation de différence consiste seulement en *deux* états ; mais, si elle ne consistait effectivement qu'en deux états successifs, — sensation de bleu et sensation de rouge, — le premier état ayant disparu quand paraît le second, aucune relation ne pourrait s'établir entre les deux. La relation de différence est un *changement* dans la conscience ; donc elle suppose, au point de vue psychologique, un état *transitif* entre deux autres états. En général, tout sentiment de *relation* est dans la conscience un sentiment de *transition;* ainsi, quand je passe de la lumière aux ténèbres, il y a en moi un certain état intermédiaire entre la lumière et les ténèbres, que je désigne par le mot de contraste et qui se distingue d'un développement continu

(1) E. Rabier, *Leçons de psychologie.* — Mêmes arguments chez M. Renouvier.

Digitized by Google

ou uniforme de la conscience. Je suis affecté par le contraste des objets, au moment même où il se produit, d'une autre manière que par la continuation d'un même sentiment. Ceci posé, une autre question se présente. Le sentiment de *transition* entre deux états, auquel se ramène psychologiquement le sentiment de *relation*, peut être conçu de deux manières : ou bien il est une *union* rapide et momentanée des deux états originaires, ou bien il est un troisième état ayant sa *qualité spécifique* et sa *quantité*. La première hypothèse a été soutenue par Condillac et, de nos jours, par un philosophe distingué de l'Angleterre, Barratt. Selon Condillac, quand nous comparons deux sensations, par exemple la sensation que nous avons eue et celle que nous avons, nous les apercevons à la fois toutes les deux »... « Apercevoir ou sentir ces deux sensations, c'est la même chose (1). » Barratt écrit à son tour : « Il n'y a rien dans la relation au delà de ses deux membres ; le changement n'est qu'une courte conscience simultanée des deux sensations. Il y a des sentiments simples et des sentiments mixtes ou composés. Le mélange de deux sentiments simples différents produit un sentiment de différence. » Le sentiment transitionnel entre deux états, ou sentiment relationnel, serait donc, selon cette doctrine, un état composé de conscience consistant dans l'excitation simultanée des deux sensations. « J'ai une sensation de ténèbres, puis vient un changement qui amène une sensation de lumière ; durant ce changement, les deux sensations, ou du moins le résidu de la première et le commencement de la seconde, existent simultanément ; l'état composé de conscience qui en est le produit est une sensation de différence (2). »

Cette théorie, selon nous, montre bien quelles sont les *conditions* du sentiment de différence : deux états et un état mixte où les autres coexistent pendant un instant, autant du moins qu'ils ne sont pas absolument exclusifs l'un de l'autre. Il se produit alors comme une rencontre de deux ondes nerveuses, l'une qui est le remous de la

(1) *Traité des sensations*, p. 16 et 17.
(2) *Physical Ethics*, appendice 3.

Digitized by Google

sensation d'obscurité, l'autre qui est le flot montant d'une sensation de lumière. Mais cette théorie est insuffisante. Une sensation *mixte* où coïncident pendant un instant des sensations *différentes* n'épuise pas le contenu du sentiment de différence, qui enveloppe encore en soi un caractère propre et spécifique, une *qualité* et une *quantité* intensive capables de se retrouver au sein de différences très diverses, entre des termes très divers. La différence de la lumière et des ténèbres n'est pas seulement un mélange des deux sensations de lumière et de ténèbres, car alors toute différence apparaîtrait comme lumineuse; elle est l'impression même de différence, qui peut se retrouver également entre le doux et l'amer, entre le mou et le résistant, entre le silence et le bruit, etc. Dans le contraste, outre les termes contrastés et leur fusion momentanée, il y a encore le sentiment même de contraste, qui est spécifique et plus ou moins intense. Condillac et Barratt n'ont vu que le côté passif et, comme nous disions tout à l'heure, statique; ils n'ont pas vu le côté actif et dynamique, c'est-à-dire la réaction motrice plus ou moins énergique qui répond à l'action successive (ou momentanément simultanée) de deux excitations contraires. Quand j'éprouve les deux sensations de lumière et d'obscurité, je ne réfléchis pas passivement les deux choses comme un miroir, ce qui ne produirait qu'un mélange des deux en une teinte intermédiaire, demi-jour et demi-obscurité. Une seconde bougie ajoutée à une première produit une quantité de lumière plus forte, et voilà tout. Le *changement*, la *transition* est autre chose que ce mélange immobile et passif; le changement enveloppe quelque chose d'actif et d'intensif.

Pour pénétrer plus avant dans la nature de ce sentiment de contraste, il faut, selon nous, outre la sensation proprement dite et ses combinaisons, introduire dans le problème trois autres éléments : l'émotion agréable ou pénible, la réaction intellectuelle de l'attention, la réaction motrice de la volonté. C'est sous forme d'émotion que s'est révélé primitivement à nous le changement. La première différence que l'être animé saisisse, c'est celle du malaise et de l'aise; le premier éveil de l'intelligence, c'est la douleur.

Digitized by Google

Or, la différence qui se produit dans le passage du plaisir à la douleur est une *résistance*, une action contrariée. Après le sentiment du bien-être, nous avons le sentiment d'une *résistance*, d'un obstacle, et même d'un obstacle douloureux. L'image du bien-être passé subsistant dans la mémoire avec le sentiment du malaise actuel, il en résulte un *conflit* de sentiments en mutuelle résistance, une opposition, un contraste, une différence douloureuse, qui n'a rien encore d'abstrait. Cette différence est saisie immédiatement, par le seul fait de la coexistence d'une souffrance vive, d'une image confuse de bien-être et d'une tendance à écarter la souffrance. Inutile de faire intervenir ici des « idées pures » ou des « actes purs » de l'intelligence : le premier animal venu sent fort bien ce qu'il y a de nouveau quand la dent d'un ennemi pénètre dans ses chairs, les meurtrit, les écrase. La douleur est pour lui la différence instructive par excellence.

Outre la sensation et l'émotion, le changement douloureux provoque la réaction intellectuelle de l'attention, qui est elle-même une concentration et une direction *nouvelle* de l'activité intelligente, un changement *intellectuel*, une différence *dans la pensée*, toute prête à être une différence *pensée*.

Enfin la douleur excite une réaction *motrice* énergique, qui se traduit par la contraction des muscles : il y a exertion de force, réalisation du mouvement par l'effort. Le sentiment de l'effort moteur est inséparable du changement d'état appelé *peine* (πόνος) : il achève en nous le sentiment de la différence, il lui communique un caractère de plus en plus actif et dynamique : nous avons alors à la fois la différence subie comme douleur et la différence produite comme effort. Dans toute sensation, il y a nécessairement action subie et réaction exercée ; il s'y trouve donc toujours un élément moteur en même temps que sensitif ; que le phénomène se répète, de cette répétition se dégagera pour la conscience un élément sensitif, intellectuel et moteur commun à tous les cas : ce sera le sentiment de la différence. C'est donc, en dernière analyse, par la contrariété sensible de la peine, par la contrariété éprouvée et par la résistance qu'elle provoque, que nous

Digitized by Google

faisons connaissance avec la contrariété pensée, avec cette opposition des « contraires », où Platon voit une combinaison d'idées pures. Le *sentiment de différence* est dynamique : c'est celui de la *passion* provoquant *réaction*, de la résistance provoquant une exertion de puissance. Même la différence agréable est un état nouveau qui s'oppose à l'ancien et auquel l'ancien résiste en une certaine mesure ; seulement, comme il y a alors surcroît, aide, concours, le moment de l'opposition s'évanouit immédiatement en harmonie. Il n'en est pas moins vrai qu'entre le *souvenir* de la peine passée et le sentiment du plaisir présent il y a une certaine opposition, une contrariété, une résistance bien vite vaincue du souvenir contre la réalité, de la douleur évanouissante contre le plaisir qui déborde. Il y a donc au moins trois états nécessaires au sentiment de la différence, et non pas seulement deux comme le dit Spencer : un premier état A, un second état différent B, et un état spécifique de transition, de contraste, de changement, une impression particulière d'action subie et de réaction proportionnelle. Cette impression est facile à reconnaître, quoique impossible à définir, comme toute impression, et elle nous devient d'autant plus familière que notre vie entière est une série de changements ou de transitions plus ou moins brusques provoquant attention et appétition.

Mais nous ne sommes pas au bout des difficultés. — Aucun état de conscience simple, un, homogène ne peut, dira-t-on, représenter une différence; or, tout état sensitif, conflit et résistance non moins que lumière ou obscurité, est ce qu'il est, non autre chose; il n'enferme donc pas la matière nécessaire de l'idée de différence. Ces difficultés rappellent les objections de Zénon contre le mouvement. La flèche est, à chaque instant, au même point, immobile; comment peut-elle donc passer d'un point à l'autre? Semblablement, chaque sensation est la même en chaque instant, elle est elle-même et non autre chose ; comment donc une seconde sensation, une troisième, une quatrième, qu'elle soit sensation de résistance ou d'autre chose, pourra-t-elle constituer un sentiment de différence, de changement, de mouvement, de transition, de relation?

Digitized by Google

Nous répondrons, d'abord, que toute sensation n'a pas cette unité, cette homogénéité qu'on lui attribue. Regardez la ligne qui sépare le côté bleu et le côté rouge d'un disque : vous avez une sensation complexe, dont il ne vous reste plus qu'à faire l'analyse par le mouvement d'oscillation des yeux, allant du rouge au bleu, du bleu au rouge. De même, le sentiment de différence n'est pas un état de conscience simple et un, car nous venons de voir qu'il suppose, par exemple, le résidu de la sensation de lumière, la sensation d'obscurité, le sentiment de conflit au moment où la sensation d'obscurité a remplacé celle de lumière ; et ce conflit, nous l'avons vu encore, enveloppe une *résistance*, une sensation d'obscurité résistant à celle de lumière et résistant même au point de la supprimer sous sa forme *vive*. C'est donc dans un triple état sensible, auquel il faut ajouter encore le sentiment continu et total de l'existence, la *cœnesthésie,* qu'il faut chercher la « matière » du *sentiment* de différence. Encore n'est-ce là que le côté sensitif et réceptif, auquel nous avons dû ajouter le côté réactif, restitutif et moteur, car, en passant de la lumière à l'obscurité, nous réagissons, nous résistons nous-mêmes à l'état nouveau qui vient brusquement nous tirer de l'état ancien ; nous répondons à l'action du dehors par la réaction intellectuelle et motrice. C'est l'ensemble de tous ces états de conscience, les uns passifs, les autres actifs, qui, subsistant dans le souvenir, se combinent en un sentiment de changement, en une « forme » de différence, et de plus s'alignent sur la ligne du temps.

Les platoniciens raisonnent toujours comme si les sensations étaient des objets séparés par des vides, qui auraient besoin d'être rapprochés ensuite par l'esprit pur. Ils oublient cette continuité naturelle et cette fusion spontanée des images dont un jouet scientifique, le *zootrope*, suffirait à donner une preuve frappante. On sait que le *zootrope* présente successivement à la rétine une série d'images représentant les divers temps d'un mouvement complexe, comme celui d'un homme qui jongle ; quand la rotation est assez rapide, les sensations se fusionnent et vous donnent l'impression d'un personnage unique qui fait des mouvements continus. Donc les impressions diffé-

Digitized by Google

rentes, comme les impressions semblables, viennent d'elles-mêmes coïncider dans la conscience, et il en résulte une impression *composée*, dont le mode particulier de composition s'appelle tantôt similitude, tantôt dissimilitude.

En résumé, c'est le rapport dynamique d'opposition qui produit l'idée de l'*autre*. L'*autre*, c'est ce qui résiste, fait effort, contrarie une action quelconque, comme quand un bras nous entraîne malgré nous; le *contraire* est primitivement ce qui nous contrarie et ce que nous contrarions en retour. Donc, en définitive, c'est surtout par l'effort que nous saisissons directement et primitivement la différence. Dire : *telles choses diffèrent*, revient à dire : il y a *effort* de telle chose à telle chose. En d'autres termes, le sentiment de la différence est sensori-moteur ; nous subissons, puis faisons nous-mêmes la différence, et c'est en la réalisant par l'attention et par la motion que nous en avons la claire conscience; le sentiment de différence est donc une façon complexe non seulement d'être affecté, mais encore de réagir, qui ne peut se produire qu'après deux états comme un troisième état différent des deux autres, mais il n'est pas pour cela d'un *ordre* tout différent; s'il n'est point une perception venue du dehors, il est un sentiment interne et central, avec la réaction attentive et motrice qui en est inséparable. Il enveloppe la conscience des deux états précédents subsistant comme images et du sentiment transitionnel de conflit ou de résistance. Cet état transitif d'opposition de forces devient un moyen de dissociation et d'association tout ensemble entre les états opposés : il les réunit en les divisant et sert de pont entre les deux. Il est en effet un sentiment de *changement*, de *passage*, d'*altération* concrète : nous nous sentons *autres* que tout à l'heure; l'état précédent subsistant en image à côté de l'état présent, notre conscience se trouve envelopper deux sentiments opposés avec un sentiment intermédiaire de transition. — Mais comment savons-nous que l'état de transition est en effet une transition, un passage d'un état à un autre différent? — Parce que les trois termes successifs demeurent encore simultanés dans le sou-

Digitized by Google

venir, mais avec des intensités inégales, et disposés sur la ligne du temps. C'est une perspective qui se forme d'elle-même dans l'imagination. De plus, nous agissons nous-mêmes pour produire du changement; nous passons activement d'un état à l'autre par l'effort. — Comment se fait-il, demande-t-on encore, que nous nous sentions changer et produire nous-mêmes des changements en faisant effort? — Comment se fait-il, demanderons-nous à notre tour, que ces changements s'organisent sur la ligne du temps ou dans le cadre de l'espace? — Questions ultimes, qui tiennent à la nature même de la conscience, de l'organisation mentale ou cérébrale, et auxquelles nous ne pouvons pas plus répondre qu'à celle-ci : — Comment se fait-il que nous ayons les sensations du bleu, du rouge, de la chaleur, du froid? Il faut admettre comme un fait que l'être se sent exister et se sent changer, se sent faire effort et réagir, sent qu'il jouit, qu'il souffre, et conserve dans la souffrance même la représentation de la jouissance antérieure. Tout cela admis, le reste n'est plus que complication des données primitives.

Remarquons d'ailleurs que toute conscience *distincte* d'un état particulier suppose un changement, une opposition de cet état avec un état précédent. La *discrimination* des différences est donc identique à la conscience distincte elle-même; or, sentir distinctement un état, c'est le sentir et en lui-même et dans son opposition à un autre état; c'est donc avoir le sentiment d'une différence, d'un changement; en d'autres termes, c'est avoir conscience à la fois de plusieurs états et d'un troisième état produit par le conflit même des deux autres, en même temps que par la réaction aperceptive et motrice qu'ils ont provoquée.

Tel est l'état concret de la conscience au moment de la discrimination. En réagissant, la conscience dissocie de plus en plus et réassocie de plus en plus les divers états primitivement confondus dans un ensemble vague.

Quant au *jugement* de différence, il n'est autre chose que la *réflexion* sur le sentiment de différence, réflexion qui a lieu principalement lorsque le sentiment de différence a eu plusieurs fois l'occasion de se produire. En

Digitized by Google

ce cas, le résidu des sentiments antérieurs de contraste vient coïncider avec le sentiment actuel, l'augmente, lui donne un retentissement, le réfléchit sur lui-même. Si, de plus, le mot de différence a été lié au sentiment de *différence*, le jugement devient *proposition*.

III. — Passons maintenant au second fait élémentaire contenu dans la conscience des rapports : la perception d'une ressemblance. Selon Spencer, cette perception se réduirait à deux différences en sens inverse qui se neutralisent. Deux bougies sont devant les yeux de l'enfant, son œil va de la première à la seconde, puis revient de la seconde à la première. Il s'est produit en lui deux changements en sens inverse ; ces deux oscillations contraires se contrebalancent, et c'est leur neutralisation qui constitue, dit Spencer, la perception de la ressemblance impliquée. Selon nous, cette théorie est insuffisante. Nous accorderons bien à Spencer que deux différences neutralisées *provoquent* la perception de la ressemblance ; mais on n'en peut conclure avec lui qu'elles la *constituent*. En effet, deux différences en sens contraire s'annulent et, s'il n'y a *rien de plus* dans la conscience, il ne reste rien. Pour qu'il y ait perception de la ressemblance, il est nécessaire que, sous les deux différences annulées, il y ait dans la conscience un certain état semblable qu'elle retrouve et reconnaît, une pédale continue sous les accords changeants de la conscience. Il faut, en un mot, que dans l'état présent quelque chose demeure de l'état passé et, par anticipation, de l'état futur, il faut quelque chose de *continu* dans la conscience sous la discontinuité des perceptions et des changements. Spencer dit « qu'une conscience sans changement est une absence de conscience » ; soit, mais il oublie d'ajouter qu'une conscience sans quelque continuité, sans quelque identité, est encore bien plus une absence de conscience. Si donc la ressemblance est un état que nous sentons lorsque deux différences ont été neutralisées, elle n'est pas le sentiment même de la neutralité, qui serait zéro ; mais c'est un certain sentiment d'adaptation d'un état présent à l'état antérieur similaire, un sentiment de retour à l'équilibre antérieur, qui fait qu'on se retrouve, qu'on se repose,

Digitized by Google

qu'on déploie sa force sans effort. Nous ne prétendons pas définir ce sentiment spécifique : définirions-nous la sensation de facilité, le sentiment d'habitude ou, dans une autre sphère, la sensation de vide ? Le sentiment de la ressemblance est un état de conscience, un mode de *sentir* et de *réagir* sans résistance, qui, pour échapper à l'analyse, n'est ni un acte pur, ni une contemplation d'idée pure. Après avoir vu une feuille dont la moitié était rouge et l'autre bleue, supposez la partie bleue remplacée par une rouge, si bien que les deux moitiés redeviennent de teinte semblable; le résidu mental de toutes ces transitions et impressions successives sera l'impression de *ressemblance*, d'uniformité, qu'ensuite la réflexion pourra abstraire, distinguer des autres impressions, reconnaître dans des circonstances diverses et enfin, quand l'animal est doué de la parole, marquer par un mot. Si le caractère sensitif de la ressemblance est voilé, c'est précisément parce que le sentiment de la ressemblance présuppose deux différences antérieures neutralisées : sans se confondre avec cette neutralisation même, il se rapproche pourtant davantage d'un état neutre où la vie suit son cours monotone. La différence, au contraire, est nettement sentie, comme on sent un ébranlement soudain ; elle est une rupture d'équilibre, et toute rupture d'équilibre offre le caractère tranché d'un certain mode de sentir. Nos platonisans profitent de ce que l'impression produite par des objets semblables est un sentiment de retour à l'équilibre et d'état neutre pour en faire un acte mystérieux du pur esprit, étranger à tout sentiment. Dans leurs discussions relatives à la ressemblance, à l'identité, à l'égalité, les platoniciens et kantiens sont dupes d'eux-mêmes : ils oublient ce qu'il y a de négatif dans ces notions, et comme leur contenu positif est difficile à *différencier*, puisqu'il est précisément l'*absence* de *différence*, ils en concluent qu'il est quelque chose de purement rationnel, *a priori*.

Au reste, l'état neutre et *indifférent* qui correspond au *non-différent* est lui-même dérivé. Primitivement, il s'agit d'un rythme entre jouir et souffrir. Toutes les fois que ce rythme a lieu, il produit dans la mémoire de l'animal deux séries de représentations, dont l'une se résume pour

Digitized by Google

nous dans le mot humain : souffrir, et l'autre dans le mot : *ne pas souffrir;* souffrir, c'est la différence ; ne pas souffrir, c'est la non-différence, c'est l'identité émotionnelle, appétitive et en même temps motrice ; c'est la facilité et la régularité du cours de la vie, qui enveloppe déjà une jouissance. Si, de plus, *ne pas souffrir* prend la forme d'une jouissance précise, les deux états contraires présentent alors pour la sensibilité et la motilité un contraste maximum. Supposez donc dans la conscience : 1° un changement de plaisir en douleur ; 2° un changement en sens opposé, un retour de la douleur au plaisir, dont l'image avait subsisté pendant la douleur même : ce nouvel état sensitif coïncidera avec l'image de l'ancien. De plus, la tendance au bien-être, la « volonté de vivre », qui luttait contre la douleur, sera alors *satisfaite;* le besoin sera *rempli,* l'énergie motrice aboutira à un *succès*. Succès, satisfaction, vide comblé, retour au premier état, c'est le côté sensitif et moteur de la ressemblance succédant à la différence, de l'harmonie ou de l'identité succédant à l'opposition ou à la contrariété : on se retrouve alors, on se ressaisit, on se *reconnaît*.

Ainsi, à l'origine, la *ressemblance* n'est pour l'animal que la *continuation*, la *répétition* ou le *renouvellement* du plaisir, du bien-être. Plus tard, par le progrès de la conscience, l'animal arrive, indépendamment du plaisir et de la douleur, à distinguer du changement l'absence de changement, de la différence la non-différence. A la non-différence correspond un état de conscience qui se prolonge, un mouvement qui se poursuit, et l'animal *sent* cette prolongation d'état ou d'appétition qui contraste avec le souvenir du changement. Quand aujourd'hui nous prononçons sur l'identité de deux sensations, nous ne faisons que nous apercevoir de la non-différence, de l'absence de changement entre les deux états extrêmes auxquels deux changements inverses sont venus aboutir. Je vois une lumière, puis je ne la vois plus, puis je la revois ; du premier état au second, changement ; du second état au troisième, changement inverse ; le troisième vient se superposer à l'image persistante du premier, qu'il renforce et dont il reproduit l'intensité première. En même temps

Digitized by Google

les réactions motrices répondant à ces divers états, après s'être opposées, se superposent et se réconcilient : il y a harmonie, accord, action sans obstacle ; tout cela se *sent* et se *fait*, avant d'être jugé par la réflexion et exprimé par la parole. Le sentiment de l'identité n'est donc que le sentiment du *retour* à un premier état et à un premier mouvement ; ce retour s'apprécie par la superposition de l'image et de la sensation, par leur fusion finale aboutissant à un état de continuité, d'absence de changement, d'absence d'effort. La forme positive par excellence de cette fusion d'images, c'est la satisfaction du besoin, — ce modèle de coïncidence entre la représentation et la sensation, dont les superpositions des figures géométriques ne sont qu'une pâle esquisse. Le géomètre dit : Je transporte le triangle A sur le triangle B, de telle sorte que leurs côtés coïncident ; l'animal, sans le dire, sent que l'impression de la nourriture présente et la représentation de la nourriture absente viennent coïncider, se renforcer, aboutir à une suppression du contraste et de l'effort, de la distance entre la nourriture désirée et la nourriture prise, entre la faim douloureuse et la satisfaction agréable : la *contrariété*, au sens émotionnel du mot, a disparu, ainsi que la contrariété au sens intellectuel. C'est, en dernière analyse, par l'accord sensible du plaisir, par l'harmonie éprouvée et réalisée, que nous faisons d'abord connaissance avec l'accord intellectuel, avec l'harmonie pensée.

De même pour l'égalité. Voici deux lignes égales : — Comment, demandent les platoniciens, vous représenterez-vous l'égalité ? Vous en êtes réduit à dessiner deux lignes égales, c'est-à-dire que vous représentez seulement les lignes et laissez à l'esprit le soin de percevoir, s'il en est capable, l'égalité. N'en trouve-t-on pas l'aveu dans Hume lui-même ? « Puisque l'égalité, dit Hume, est une relation, elle n'est pas, à proprement parler, inhérente aux figures elles-mêmes, mais elle dérive de la comparaison que l'esprit établit entre elles. » *Habemus confitentem reum :* si l'égalité n'est pas inhérente aux figures, lesquelles sont des impressions, l'égalité n'est donc ni une

Digitized by Google

impression, ni la copie d'une impression, et Hume est réfuté par lui-même. — Je réponds qu'on triomphe beaucoup trop vite. De ce que l'égalité n'est pas inhérente à l'*impression* de figure colorée, comme telle, il n'en résulte pas qu'elle ne soit inhérente à aucune impression, extraite d'aucune impression : l'odeur n'est pas non plus inhérente à l'impression de figure ; elle n'en est pas moins une impression. Il reste donc toujours à savoir s'il n'existe pas une impression complexe d'égalité concrète. Si je regarde un carré, il y a dans les impressions mêmes qu'il produit, dans les résidus de ces impressions au sein de ma conscience, dans l'intensité de ces impressions, dans la réaction motrice qui suit ces impressions, dans l'intensité et dans la durée de cette réaction, dans les résidus qu'elle laisse elle-même, enfin dans l'intérêt que peuvent offrir ces résidus et dans l'attention qui en résulte, il y a là, dis-je, tous les éléments nécessaires pour produire un sentiment d'égalité, de répétition symétrique. Un carré se voit et se sent, et on le sent régulier, on le sent *égal* par la répétition des impressions et des réactions motrices correspondantes; si on n'avait pas ce sentiment confus et complexe d'égalité, on n'en pourrait pas dégager par le jugement l'égalité abstraite. Après tout, ce n'est pas la pensée pure qui *fait* l'égalité; elle l'*aperçoit*, elle y fait *attention*, mais il faut pour cela que l'égalité soit réalisée, et réalisée dans un certain processus sensori-moteur.

De Hartmann, qui lui aussi platonise, nous dit que deux cubes ne possèdent point *par eux-mêmes* la qualité d'être égaux; supprimez le premier, l'égalité en question n'existe plus pour le second ; l'existence du second ne peut enrichir le premier d'une qualité nouvelle, ni changer sa nature, ni par conséquent être cause de son égalité avec l'autre cube : la notion de l'égalité n'est donc pas tirée des choses. — Jusque-là, ce beau raisonnement platonicien peut se soutenir : il eût comblé d'aise Socrate et embarrassé peut-être Protagoras ; mais pourtant il s'agit de nos perceptions et non des cubes eux-mêmes. « Eh bien ! répond de Hartmann, l'égalité ne se tire pas davantage des perceptions seules que les choses font naître en nous.

Digitized by Google

car le même raisonnement s'appliquerait ici aux perceptions, dont la première ne peut enrichir la seconde d'une qualité nouvelle. » De Hartmann est dupe des jeux de sa dialectique : il considère les perceptions comme de petits cubes qui existent l'un en dehors de l'autre avec une parfaite indifférence l'un pour l'autre, si bien que leur voisinage ne leur apporte pas le moindre changement. Mais la conscience n'est pas ainsi un ensemble de perceptions séparées, dans un milieu vide et neutre ; percevoir en même temps deux cubes rapprochés sous un même regard, ce n'est nullement être *affecté* ni *réagir* de la même manière que si on regardait un cube seul, puis l'autre, en oubliant le premier devant le second. De Hartmann sépare artificiellement ce qui est uni et continu dans la conscience, puis il invoque l'inconscient pour pouvoir souder les fragments qu'il avait séparés : « Puisque, dit-il en termes platoniciens, toute âme d'homme ou d'animal possède en réalité l'idée de la similitude et de l'égalité, il ne reste plus qu'à admettre que l'ensemble d'opérations qui y aboutit se déroule, en sa partie essentielle, hors de la conscience ; et que le résultat auquel il conduit, la notion d'égalité et le jugement que A et B sont égaux, tombe seul sous le regard de la conscience. » Cette mythologie, par laquelle le métaphysicien allemand se tire d'embarras, est aussi peu scientifique que l'hypothèse platonicienne de la *réminiscence*. Pourquoi ne conclurait-on pas aussi bien, avec Platon, que nous avons dû contempler l'*égalité* dans une vie antérieure et que nous apportons dans ce monde le souvenir d'un autre monde ? Au lieu d'invoquer l'inconscient, mieux vaudrait chercher plus avant dans sa conscience : on y trouverait que l'égalité est le résultat complexe d'une série de sensations et de mouvements qui se fondent, se superposent, coïncident, donnent le sentiment du retour à un état dont la représentation subsistait dans la mémoire.

« S'il est vrai, dit-on encore avec Platon, que je ne puisse me représenter un triangle équilatéral sans provoquer un mouvement particulier dans le siège de la pensée, est-il également vrai que j'y provoque d'autres mouvements pour saisir le rapport d'égalité qui existe entre ses

Digitized by Google

côtés (1) ? — Oui certes, répondrons-nous, je provoque des mouvements pour saisir cette égalité : je parcours des yeux les trois lignes, tout aussi bien que si je les parcourais avec mes mains, et en mouvant ainsi mes yeux, je m'aperçois de la superposition réelle des trois séries de sensations motrices répondant aux trois côtés parcourus ; ces trois séries se fondent et coïncident dans mon souvenir ; je m'aperçois qu'en passant de l'une à l'autre je ne sens pas de choc, de contraste, de contrariété. » Ce mécanisme de l'imagination est bien plus rapide et plus délicat que les instruments de vérification qui me permettraient de superposer les côtés : leur superposition est faite par mon imagination sans que j'aie besoin de mètre ; le sentiment d'égalité se produit comme résultat au bout de ce travail.

Pour se changer en une « idée » véritable et distincte, le sentiment de ressemblance n'a besoin que d'être renforcé, porté au point visuel de la conscience, érigé ainsi en force dominante qui entraîne à sa suite les mouvements appropriés. Il en est de même du sentiment de différence. Et ce résultat est une conséquence de la sélection naturelle. A l'origine, il n'y eut pas même besoin que le sentiment de la ressemblance ou celui de la différence se dégageât des émotions et mouvements semblables en fait ou différents en fait : le mécanisme de la vie suffisait pour produire des mouvements semblables dans des circonstances semblables, des mouvements divers dans des circonstances diverses. Il importe au plus haut point à l'animal qui veut vivre d'exécuter les mêmes mouvements de défense et de fuite devant le même ennemi ou devant un ennemi semblable au premier. Il n'importe pas moins à l'animal d'exécuter les mêmes mouvements pour saisir la même proie ou une proie semblable. L'être chez qui des mouvements différents ne suivraient pas des représentations différentes, cet être, fût-il possible, disparaîtrait de la terre. Supposez maintenant que, dans le monde, il apparaisse un être chez qui le sentiment de la différence et de la

(1) Gratacap, *Théorie de la mémoire*, p. 199 ; Renouvier, *Critique philosophique*, 1875, II, p. 67 et suiv. ; Rabier, *Psychologie*, p. 263.

Digitized by Google

ressemblance, contenu en germe dans les *émotions* et *motions* successives, se renforce en se répétant, se dégage au point de devenir lui-même une sorte de représentation reconnaissable parmi les autres, un objet d'intérêt et de réflexion, un tel être n'aura-t-il pas des chances de survie bien supérieures ? Au lieu de se mouvoir selon les apparences les plus externes et les plus superficielles, il pourra adapter ses mouvements à des ressemblances ou à des différences plus intimes, plus cachées, qu'il aura remarquées, tandis que les autres êtres ne les auront pas saisies. Au lieu d'agir semblablement dans les cas semblables par un automatisme sans aucune conscience de la similitude, comme fait la bête, il agira semblablement dans les cas semblables avec conscience de la similitude, c'est-à-dire avec un sentiment de la ressemblance assez fort pour être réfléchi et aperçu. Au lieu de reconnaître simplement des objets semblables, il reconnaîtra encore le sentiment même qu'il a de la ressemblance, et il lui donnera un nom. Avec cet être, porté au-dessus des autres par la sélection naturelle, commencera la science proprement dite. Les idées mêmes de ressemblance et de différence, fixées dans le langage, seront devenues des centres d'action et de mouvement, des idées-forces groupant autour d'elles et sous elles toutes les autres idées, réalisant ainsi dans le monde de la vie l'idéal abstrait de la dialectique platonicienne.

Concluons que tous les faits de conscience sont sensitifs par quelque côté, même ceux qu'idéalisent le plus les Platon et les Aristote, puisque ces faits contiennent toujours des manières spéciales d'être affecté, d'être modifié, de sentir, et entraînent des manières spéciales de réagir. C'est là ce qu'il y avait de vrai dans la vieille thèse du sensualisme, que confirme sur ce point la psychologie physiologique. Odeur de rose, saveur de miel, contact de velours, peine ou plaisir, inquiétude, espérance, décision, contraste, uniformité, égalité, etc., chacun de ces états intérieurs a sa qualité propre et sensible, sa nuance indéfinissable et pourtant distinctive, qui répond à un mode déterminé d'ondulation cérébrale ; il y a une façon dont chaque

Digitized by Google

état de conscience se fait sentir en passant, ou, si l'on veut, se sent lui-même. Le tort de Platon et de ses modernes sectateurs est de rechercher l'élément supérieur à la matière, soit dans des *objets* intelligibles, soit dans des *rapports* intelligibles, au lieu de le chercher dans l'intelligence seule, dans la conscience : la psychologie moderne, encore un fois, aboutit à cette conclusion que tout *objet* proprement dit est sensible et que tout rapport d'objets est pour nous sensitif, réductible dans la conscience à un mode complexe de sentir et de faire effort.

En résulte-t-il que la conscience, le *sujet*, n'ait point sa part nécessaire et essentielle dans la connaissance ? Nullement, et il nous reste à déterminer cette part.

Digitized by Google

Digitized by Google

III

PART DU SUJET ET APPORT DE LA CONSCIENCE

Si nous ne pouvons saisir en nous la pensée absolument pure et séparée de tout organe qui, pour Platon même et Aristote, était plutôt divine qu'humaine, ce n'est pas à dire que l'intelligence puisse s'expliquer tout entière par un mécanisme passif, comme le croient les sensualistes de nos jours. Il y a d'abord une chose qui demeure irréductible à l'action du dehors et qui suppose quelque coopération du dedans: cette chose est la sensation même, qui est la façon originale dont la conscience est affectée. La conscience traduit selon sa nature propre les choses extérieures, elle leur répond en son langage. Nous avons vu que le rapport des sensations est un ordre imposé du dehors et plus ou moins extérieur, tandis que la sensation même, avec sa couleur indéfinissable et sa qualité spécifique, est l'apport propre de la conscience, irréductible au mécanisme et à la seule action des objets matériels. En d'autres termes, la sensation même est déjà « intellectuelle » ; elle est déjà un rudiment de pensée par ce seul fait qu'elle est déjà accompagnée d'une conscience spontanée. Selon M. Lachelier, on peut sentir sans savoir qu'on sent, et par conséquent Platon aurait raison de dire que la sensation est étrangère à toute connaissance, même aveugle et obscure. Nous ne saurions l'admettre. Une sensation, selon nous, n'existe en elle-même qu'à la condition d'exister aussi *pour soi* à quelque degré, et il n'y a pas plus de sensation absolument inconsciente que de souffrance inconsciente ; or, par cela même qu'un état de conscience est senti, on peut dire aussi que, dans la même mesure, il est connu comme tel. Il n'est

Digitized by Google

pas besoin d'y faire descendre d'en haut la vérité comme une lumière divine ; son être et sa vérité immanente, c'est d'être perçu : *esse est percipi*, disait Berkeley. Platon et ses disciples auront beau répondre que la sensation meurt en naissant, qu'elle n'a pas même le temps de se « nommer, de se distinguer du reste : cela n'est vrai qu'à moitié ; en tout cas, jusque dans l'instantanéité il y a pourtant une *réalité*, et comme cette réalité se sent elle-même, il y a une *vérité :* un éclair est encore une lumière. Nous ne saurions donc admettre, avec M. Lachelier, que l'intellectuel, entièrement absent de la sensation, commence seulement avec la réflexion. Que fait la réflexion en définitive ? Elle se borne à accuser et à accroître cette existence pour soi qui était déjà inhérente à la conscience spontanée ; la réflexion est une répétition ou une concentration, physiologiquement liée au pouvoir qu'ont les cellules de l'écorce cérébrale de répéter et de condenser ce qui a déjà fait vibrer les autres cellules ; la réflexion ne crée rien, elle ne fait que renforcer, comme certains échos qui, au foyer des voûtes sonores, ramassent les sons épars, les amplifient, en font une voix. Ce n'est donc pas la réflexion, c'est la conscience spontanée qui a une originalité absolue, irréductible au mécanisme. — Mais, dira-t-on, en admettant que la sensation puisse exister pour soi et se saisir elle-même, du moins ne peut-elle saisir ce que Platon appelait la vérité et l'être, et c'est pour cela que Platon faisait de la vérité intelligible quelque chose de transcendant. Voici, par exemple, une souffrance simplement sentie, non localisée dans l'espace ni dans le temps : est-ce là atteindre ce qui *est ?* — Non sans doute, au sens étroit des mots, mais, au sens large, la souffrance est un fait de conscience qui saisit « un morceau de l'universelle réalité », à savoir lui-même. Ici, en effet, l'objet ne se distingue pas de la sensation, puisque c'est la sensation seule et non autre chose qu'il s'agit de saisir : c'est l'ombre projetée sur le mur de la « caverne » qui est ici seule en cause, et cette ombre, comme telle, est aussi réelle que les corps qui la projettent. Voir une ombre ou voir un corps, c'est toujours voir, c'est toujours sentir, c'est toujours penser. La pensée, au sens le plus large de

Digitized by Google

ce mot, indique seulement l'existence d'une chose pour la conscience et dans la conscience, existence saisie telle qu'elle est, représentée d'une manière identique à sa réalité. Cette « représentation adéquate », la sensation, tant méprisée de Platon, est précisément ce qui nous en offre le type, l'idéal réalisé. Une pensée universelle des choses serait une sensation universelle, une conscience universelle, un éclair illuminant la totalité de l'abîme et, au lieu de s'évanouir, se fixant en un jour sans fin.

S'il en est ainsi, les états de conscience ne diffèrent pas, comme le croient les platoniciens et les péripatéticiens, en ce que tantôt ils seraient et tantôt ne seraient à aucun degré des pensées, des représentations, des idées ou formes ; ils diffèrent simplement en ce qu'ils sont pensées de plus ou moins de choses, en ce qu'ils enveloppent une vérité plus ou moins large. La vérité de la sensation n'est qu'un point : voilà sa réelle infériorité.

Mais, si l'intellectualisme abstrait est un point de vue incomplet, ce n'est pas à dire que le sensualisme exclusif suffise à expliquer la connaissance. Outre qu'il ne rend compte ni de la sensation même, ni de l'émotion, il ramène la formation de la pensée à un jeu d'impressions passives et reçues toutes faites du dehors; il méconnaît la part de la réaction dans le cerveau. Il ne voit pour ainsi dire dans le réflexe mental que le premier terme, qui est l'excitation; il ne voit pas le dernier, qui est la réaction motrice déterminée par l'appétit de l'être vivant et par l'attention intellectuelle qui en est inséparable. Comme les intellectualistes, les sensualistes sont portés à négliger le caractère moteur des états de conscience, le point de vue de la volonté. Nous croyons que la nouvelle psychologie devra insister de plus en plus sur cet aspect des faits intérieurs, dont nous avons montré plus haut l'importance.

C'est l'oubli de cet élément qui rend inexplicable à la fois pour l'intellectualisme et le sensualisme l'acte par excellence de la pensée, l'apport propre de l'intelligence : l'affirmation. Dans tout état de conscience, dans toute sensation, à côté du sentiment passif de l'*excitation*, il y a toujours la conscience plus ou moins obscure de l'*opéra-*

Digitized by Google

tion, de l'impulsion volontaire, attentive et motrice. Cette conscience est manifeste dans les mouvements des membres et du tronc ; elle l'est moins déjà dans les mouvements imperceptibles de l'œil ou de l'oreille ; elle l'est moins encore dans les mouvements subtils qui accompagnent l'aperception ; il n'en est pas moins vrai qu'il y a innervation motrice sous tout acte de l'esprit. C'est précisément parce qu'on ne discerne pas les sentiments d'impulsion et de désir dans les actes intellectuels qu'on se figure encore, avec Platon, un *intellect* pur, indépendant, une sorte de jugement contemplatif « prononçant sur la vérité intelligible ». Nous verrons plus loin que tout jugement, toute affirmation est un *prélude à l'action* et au mouvement, et que c'est même la conscience de cette action commençante qui est caractéristique de l'affirmation. « Savoir, c'est pouvoir », disait profondément Aristote ; ajoutons que pouvoir, c'est toujours mouvoir. Je puis agir volontairement sur les choses par mes idées des choses ; donc je les connais et je les affirme, autant du moins qu'il est nécessaire à la connaissance purement scientifique. Si, par une série de mouvements des mains, l'enfant place une montre auprès de son oreille et se donne à lui-même la sensation du tic-tac déjà éprouvée, il sourit de plaisir, et ce sourire signifie : Je sais. Toute idée, tout sentiment n'existe qu'en vue de l'action et tourne en action. Quelque étrange que la chose paraisse, nous irons jusqu'à dire, contrairement à certaines spéculations abstraites des platoniciens sur la « vérité » : — C'est la portée pratique qui fait la valeur théorique, qui distingue la réalité du rêve, même du rêve « bien lié ». La mesure de la vérité n'est pas la sensation seule, comme le disait Protagoras ; elle n'est pas non plus la pensée pure ; mais elle est la sensation jointe à l'action.

Ce n'est pas tout. J'arrive à concevoir d'autres êtres sentant et voulant comme moi, d'autres séries de sensations et d'appétitions se déroulant, comme les miennes, sous un crâne. Si mes idées et mes désirs agissent non seulement sur mon propre monde, mais encore sur le monde d'autrui, j'admets alors que mon idée n'est pas seulement un songe, pas même un songe bien lié, mais qu'elle a une

Digitized by Google

action réelle, qu'elle est *effective* et conséquemment *objective*. Ce qui distingue la connaissance objective et effective de l'état « affectif », c'est donc, comme l'a dit William James, sa « valeur fonctionnelle », *son usage*, son importance pour l'action. Une vague et passive modification, qui serait tout le contenu de ma conscience, ne me servirait à rien, n'aurait aucune fonction et aucune relation, n'aboutirait à aucun mouvement déterminé et de large conséquence. Comment reconnaissons-nous que nos idées ressemblent aux réalités, ou du moins que leurs rapports ressemblent aux rapports des réalités ? Pour cela nous n'avons qu'un moyen : agir et nous mouvoir selon notre idée, afin de voir si elle est une force capable de conséquences pratiques dans le monde réel. Les conséquences pratiques manquent au rêve, qui ne modifie pas les rapports des choses conformément aux rapports de ses fantaisies. Seule, la force de l'idée, son lien avec l'action et le mouvement permet de lui attribuer une valeur objective, de la considérer non comme un rêve, mais comme une véritable connaissance en acte.

La *théorie* scientifique est donc essentiellement *pratique:* elle est un développement du *processus appétitif et sensori-moteur*. Considérez les problèmes de la science dans leur origine, dans leur nature, dans leur méthode de solution, et vous verrez se maintenir du commencement à la fin ce caractère à la fois sensitif, émotionnel et appétitif, dont la science ne peut se défaire. D'abord, la connaissance scientifique suppose un effort, une attention à un problème. Or, la plupart des problèmes viennent d'impressions sensibles, soit *vives*, soit *nouvelles*; c'est un intérêt qui nous fait penser. Il n'y a pas lieu de séparer une pensée théorique et une pensée pratique : il n'y a au fond qu'une manière de penser, qui, dans son origine, est essentiellement pratique, c'est-à-dire *issue* d'appétitions et *tendant* à des appétitions; elle s'élève peu à peu vers des objets d'un intérêt plus général, mais sans perdre jamais, même à l'apogée de son développement, la marque de son caractère primitivement sensible et volitif. En présence d'un objet nouveau, est-il vrai que la première question soit celle-ci : *Qu'est-ce que cet objet?* N'est-ce

Digitized by Google

pas plutôt, comme le remarque Horwicz, l'idée de la préservation qui s'impose d'abord à l'esprit de l'animal et de l'enfant sous cette forme impérieuse : *Que faire?* Sans doute le sujet déjà adulte et héritier de toute une race ne parle plus ainsi; mais la pensée scientifique, comme tout autre mode d'*activité* mentale, n'en fut pas moins à l'origine inséparable du mouvement, et du *mouvement musculaire*; or, qu'est-ce que le mouvement, sinon l'acte par lequel la volonté cherche instinctivement à satisfaire un besoin éveillé par une sensation? C'est dans le rapport même qui existe entre notre volition et le mouvement subséquent, ou du moins entre notre volition et les sensations subséquentes, que réside le germe de l'idée de cause; rien de plus naturel, par suite, que de voir le problème de la causalité se poser au commencement sous la forme rudimentaire et pratique : *Que causer?* et non sous la forme dérivée : *Quelle est la cause de ceci?* Examinons maintenant la méthode générale que suit la pensée pour résoudre ce problème et les autres qui s'y rattachent. Un objet extérieur (par exemple une chose qui blesse un enfant) fait impression sur le système nerveux; une excitation se produit et rayonne dans tous les rameaux du système nerveux, jusqu'à ce qu'elle rencontre un nerf dont la mise en mouvement ait pour effet de le soulager. Ce nerf, en se mouvant, donne une certaine sensation caractéristique de soulagement, que l'enfant ne peut pas ne pas remarquer. Que la même série de faits se reproduise un grand nombre de fois, le souvenir aidant, la solution du problème deviendra de plus en plus facile et familière; au tâtonnement fortuit succédera l'effort éclairé par la réflexion, le mouvement volontaire, principalement le *tact*; et ce *processus* instinctif aboutira à la forme primitive de tout raisonnement : « J'ai déjà éprouvé cette même sensation (par exemple la faim), je me suis soulagé par tel mouvement (manger); donc c'est le même mouvement qu'il faut faire. » Ainsi les problèmes de la pensée naissent de l'appétition, où se pose en fait, d'une manière concrète et active, la question de la causalité, et ils trouvent leur solution dans la classification des différences et ressemblances, qui subordonne toutes choses à la notion d'iden-

Digitized by Google

tité. La causalité, disent Wolf et Reimarus, fournit la *matière* de la pensée, l'identité en est la *forme*; elles se supposent réciproquement. Mais elles ne sont pas d'abord en nous à l'état d'idées pures; ce sont des lois concrètes qui président au développement de nos appétitions et de nos actions, parce qu'elles sont les conditions de notre existence même.

Il y a en définitive, dans tout acte de l'esprit, trois éléments dus à la conscience et inexplicables par l'influence du dehors. Ce ne sont pas des rapports intelligibles, mais au contraire quelque chose de fondamental, d'intérieur et de vivant : d'abord la sensation, qui est la manière spéciale dont la conscience est modifiée, puis l'émotion agréable ou pénible, enfin l'appétition aperceptive et motrice, qui est la manière originale dont la conscience réagit pour imprimer sa direction propre aux mouvements organiques. Tous les faits intérieurs doivent être considérés sous ce triple aspect, qu'un philosophe anglais, Lewes, par comparaison avec les trois couleurs fondamentales du spectre solaire, appelait le « spectre mental ». Quant aux diverses opérations « intellectuelles » qu'on oppose aux « sensitives », nous allons voir tout à l'heure, en les examinant plus en détail, qu'elles sont une combinaison ou un développement de la sensation, de l'émotion et de la volonté. La pensée et ses « idées » nous apparaîtront ainsi, non comme des intuitions d'un monde intelligible, à la manière de Platon, ni comme des formes sans contenu, à la manière de Kant, sortes d'ouvertures vides sur un monde inconnaissable, mais comme des forces actives de conservation et de progrès, ayant leur origine dans le désir, leur effet dernier dans le mouvement, contenant ainsi en soi des *conditions de changement* interne et externe qui en font de véritables facteurs. Nous éviterons donc à la fois le mysticisme des platoniciens, le formalisme des kantiens, la passivité du sensualisme, pour y substituer, avec les idées-forces, la réalité et la vie.

Digitized by Google

Digitized by Google

CHAPITRE DEUXIÈME

LES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES. — LEUR RAPPORT A L'APPÉTITION ET A LA MOTION

I. Rôle de l'appétition et de la motion dans l'attention. — II. Rôle de l'appétition et de la motion dans le jugement. Nature de la croyance. — III. Rôle de l'appétition et de la motion dans la généralisation. Les idées générales. — IV. Rôle de l'appétition et de la motion dans le raisonnement. Induction. Déduction. Analogie. — V. L'imagination.

I

RÔLE DE L'APPÉTITION ET DE LA MOTION DANS L'ATTENTION

I. — L'attention est la réaction intellectuelle déterminée vers un objet sous l'influence d'un désir ou d'une volition. Le sensualisme brut de Condillac avait tort de définir l'attention une *sensation dominante*; c'était la faire venir tout entière et directement du dehors. L'objet qui cause actuellement la sensation la plus forte n'est pas toujours celui qui détermine la direction de la pensée; je puis, sur une surface brillante, faire attention à un point obscur qui produit une sensation très faible. La direction de la pensée n'en est pas moins déterminée; elle l'est par l'état général de la conscience et de l'appétition à un moment donné, par l'ensemble de nos tendances intérieures correspondant à la direction des mouvements cérébraux.

Au point de vue physiologique, l'attention a pour effet final une concentration d'efforts musculaires. Si je veux faire attention à un objet que je regarde, écoute, palpe, flaire ou savoure, je produis des efforts mus-

Digitized by Google

culaires dans la direction de mes divers sens ; je tends les muscles de ma main pour mieux palper, ceux de mes yeux pour les accommoder à l'objet et à la lumière, etc. Ces mouvements sont visibles. Même quand je fais attention à la simple représentation d'un objet absent, je commence des mouvements semblables. L'idée la plus pure, encore une fois, contient toujours quelque représentation sensible, est toujours accompagnée de quelque mouvement et de quelque effort ; dans la méditation, cet effort se manifeste sur le visage même par la tension et l'immobilité des traits. L'attention est donc, au point de vue physiologique, un phénomène d'innervation motrice. C'est pour cela qu'elle produit, comme l'expérience le prouve, un afflux sanguin correspondant à l'afflux nerveux et à la dépense des nerfs, que le sang doit réparer. De là combustion et chaleur à la tête, phénomènes d'électricité, etc. L'effet sur les muscles n'est qu'un résultat ultérieur, quoique constant.

Selon M. Ribot, l'attention sous ses deux formes, spontanée et volontaire, « est un état exceptionnel, anormal, qui ne peut durer longtemps parce qu'il est en contradiction avec la condition fondamentale de la vie psychique : le changement. L'attention est un état fixe ». D'où M. Ribot conclut que l'attention, comme tous les états intellectuels, est quelque chose de surajouté, d'artificiel, etc. A notre avis, si l'attention volontaire, avec effort, est un état de *travail*, conséquemment plus ou moins exceptionnel et instable, on n'en saurait dire autant de l'attention spontanée. Il est difficile de faire attention longtemps à la même chose, oui ; mais nous ne cessons de faire attention à une chose que pour reporter notre attention sur une autre différente. Il y a toujours réaction psychique à l'égard des impressions, et cette réaction est toujours un commencement d'attention, pour peu que l'impression soit *aperçue*. Même quand nous nous laissons aller à la rêverie et à ce qu'on nomme la distraction, il y a toujours dans le « polyïdéisme » quelque chose qui domine plus ou moins momentanément, qui se détache plus ou moins vaguement de la masse confuse.

On établit une opposition trop tranchée entre l'at-

Digitized by Google

tention spontanée, où l'objet semble agir par son pouvoir intrinsèque, et l'attention volontaire, où le sujet agit par des pouvoirs que M. Ribot appelle « extrinsèques, c'est-à-dire surajoutés ». Le maximum d'attention spontanée et le maximum d'attention volontaire, selon M. Ribot, sont « parfaitement antithétiques, l'une allant dans le sens de la plus forte *attraction*, l'autre dans le sens de la plus forte *résistance*. » Quelque vérité empirique qu'il y ait dans ces observations, nous croyous que l'antithèse est au fond artificielle. On va toujours dans le *sens de la plus forte attraction:* si l'attrait n'est pas extérieur et immédiat, il est intérieur et médiat, mais il est constant. Il y a toujours aussi une certaine résistance à vaincre, très faible dans l'attention spontanée, forte dans l'attention volontaire. C'est donc simplement le degré de résistance qui, par le degré d'effort qu'il exige pour être surmonté, caractérise l'attention volontaire. La distinction de l'attention volontaire et de l'attention spontanée n'est qu'une distinction de degré. L'attention n'est pas un fait additionnel, quelque chose qui surviendrait au delà et au-dessus de ce contenu de la conscience auquel, comme on dit, l'attention est accordée. L'attention est, au fond, la conscience même, et principalement, à son degré de développement supérieur, la conscience de soi se saisissant dans sa réaction sur les impressions extérieures. L'attention indique la connexion définie et momentanée d'un contenu donné de la conscience avec le sentiment de l'existence individuelle (1). La différence entre l'attention et la conscience pure et simple, c'est que, dans l'attention, un fait donné a des concomitants capables de le *lier* pour un moment d'une manière *déterminée* avec le contenu général qui prévaut alors dans la conscience de soi qu'a l'individu. C'est donc une sorte de cohésion ou d'affinité, une liaison établie non seulement entre telle représentation et la conscience générale, mais encore entre telle représentation et la conscience du *moi*, si bien que le *moi* se voit réagir, intervenir dans le main-

(1) Voir Volkmann, *Lehrbuch der Psychologie*, II, 199; Adamson dans *Mind*, 1884, et James Sully, *Outlines of psychology*, 87.

Digitized by Google

tien de telle représentation par l'appétition qui se dirige en ce sens.

Le côté mental de l'attention, ce qui pour notre conscience même en fait le fond, à savoir la tendance de l'appétition vers un certain but, avec direction simultanée de l'activité intellectuelle vers ce but, n'est-il encore qu'un épiphénomène, un aspect surajouté ? M. Ribot ne va pas jusqu'à dire que les mouvements qui accompagnent l'attention soient ou l'effet, ou la cause de l'attention même : selon lui, ils en sont des *éléments* constitutifs, des facteurs. Soit, mais alors il en faut dire au moins autant du désir mental, de la tension du vouloir et de la concentration de la pensée : ce sont tout au moins des éléments et des facteurs de l'attention, fût-ce au même titre que les mouvements musculaires. Mais nous irons plus loin, et nous ne pensons pas que les mouvements musculaires soient des éléments constitutifs de l'attention, même du côté physique ; ils sont, à nos yeux, les effets d'un mouvement cérébral, non encore musculaire, d'une innervation qui, elle, est vraiment le facteur physique de l'attention comme le désir en est le facteur mental. Et nous croyons, enfin, que c'est le même processus qui s'aperçoit intérieurement, directement, comme volonté de connaître telle chose, et extérieurement, par son contre-coup sur les sens du tact et de la vue, comme mouvement cérébral d'innervation aboutissant à des mouvements musculaires (1).

L'attention a joué un rôle considérable dans la sélection naturelle, pour protéger l'individu contre les influences destructives et pour lui donner le pouvoir, non seulement de s'adapter au milieu, mais d'adapter le milieu à soi. Ici encore nous croyons que, si l'élément psychique de l'attention n'était que du superflu, il ne se serait pas produit. En vertu même de la théorie de l'évolution, tout ce qui apparaît, tout ce qui s'organise et dure doit cette durée à son utilité de fait. Donc, si l'élément mental est venu (par je ne sais quel miracle) se surajouter, c'est qu'il était un facteur utile de l'évolution ; et si le mental préexistait déjà à l'état diffus dans le mécanisme antérieur,

(1) Voir notre livre sur l'*Évolutionnisme des idées-forces*.

Digitized by Google

il en résulte que le prétendu mécanisme avait déjà des éléments psychiques. Or, une fois admis le psychique dès le début de l'évolution, il n'y a plus qu'un pas à franchir pour lui donner la primauté, en disant que c'est le mental qui est l'intérieur véritable du processus, dont le mécanisme exprime la forme et les rapports extérieurs.

II. — Quel est le véritable pouvoir de l'attention consciente sur la sélection des idées ? La première loi, c'est que *l'attention diminue la force des représentations dont elle se détourne*. C'est ainsi, comme on sait, que Pascal diminuait l'intensité de violentes douleurs en concentrant son attention sur un problème de géométrie. — Cet effet s'explique par la loi de l'équilibre et de l'équivalence des forces. Si je concentre l'innervation sur un point, je la diminue par cela même sur d'autres points. Une petite douleur peut en soulager une grande : on se mord la langue pour sentir moins une violente souffrance, on dépense du mouvement en gestes convulsifs pour retirer de l'innervation à un point du corps violemment atteint et pour diminuer ainsi la douleur. L'attention produit de même ce que les physiologistes appellent un effet suspensif et inhibitoire sur les centres affectés par la douleur, quand elle se porte vers un autre objet, tout comme je puis, par ma volonté, produire pendant quelques instants un effet suspensif sur ma respiration.

Il résulte de la loi précédente qu'un excès d'attention consciente et de méditation volontaire peut parfois nuire au succès d'une opération, comme la recherche d'un souvenir oublié, *mais en tant seulement que cette opération est automatique,* car, du côté intellectuel, l'attention ajoute de la force aux idées sur lesquelles elle se concentre et dont elle est déjà en possession. Si un pianiste exercé veut faire attention à toutes les notes d'une gamme rapide, il contrarie en le suspendant le jeu automatique de ses mains avec les associations inconscientes de ses mouvements ; il leur enlève au profit de sa conscience analytique une partie de l'innervation nécessaire, et la synthèse naturelle se fait mal. De même, quand nous cherchons un souvenir, si nous

Digitized by Google

concentrons trop notre attention sur un point particulier, nous empêchons le courant nerveux de se répandre dans les divers groupes de fibres cérébrales et d'associations aboutissant à l'objet cherché. Pour peu que nous ne soyons pas dans la bonne voie, plus nous cherchons et moins nous trouvons. Au contraire, laissons l'esprit se détendre et le courant nerveux s'irradier; il arrive qu'après un certain temps l'association cherchée se produit spontanément, par l'effet d'un désir général de trouver dans telle direction; en s'étendant de courants en courants, l'espèce d'aimantation cérébrale suscitée par le désir a fini par « induire », parmi les courants sympathiques, celui qui répond à l'idée désirée. La *méditation* et l'*inspiration* spontanées ne sont donc pas en raison directe l'une de l'autre. L'inspiration spontanée est due à l'automatisme des associations d'idées, qui fonctionne dans le cerveau d'une manière souvent inconsciente pour nous, sous l'influence d'un désir dominant et plus ou moins précis. La méditation peut entraver l'inspiration quand elle lui dérobe une partie de l'innervation nécessaire. Mais, même dans ce cas, la conscience suppose une force qui intervient dans le cours des idées : alors même qu'elle le détourne, elle montre encore son pouvoir. Si elle est parfois un obstacle au lieu d'une aide, toujours elle agit.

La véritable utilité de la conscience, dans l'inspiration, c'est de poser, par le désir, le but et l'effet final à atteindre: les moyens se présentent ensuite d'eux-mêmes en vue de la fin. Ainsi procèdent l'orateur et l'artiste inspirés. Nous nous proposons telle idée, a dit F. Ravaisson dans une de ses pages les plus souvent citées : « des profondeurs de la mémoire sort aussitôt tout ce qui peut y servir des trésors qu'elle contient. Nous voulons tel mouvement et, sous l'influence médiatrice de l'imagination, qui traduit pour ainsi dire dans le langage de la sensibilité les dictées de l'intelligence, du fond de notre être émergent des mouvements élémentaires dont le mouvement voulu est le terme et l'accomplissement. Ainsi arrivaient, à l'appel d'un chant, selon la fable antique, et s'arrangeaient, comme d'eux-mêmes, en murailles et en tours, de dociles

Digitized by Google

matériaux (1). » De Hartmann dit semblablement que, la volonté ayant posé le but, « l'inconscient » intervient pour le réaliser. Cet inconscient, selon nous, n'est autre que le travail cérébral procédant sous l'impulsion d'un désir. Au lieu de voir ici un exemple de finalité mystérieuse, une inspiration providentielle, une magie divine, nous y voyons une série de mouvements enchaînés par les lois du choc et de l'équivalence des forces. Le *dieu* inspirateur des poètes et des artistes, c'est la marée montante des associations, où toutes les ondes nerveuses, sous l'attraction d'une force commune, se soulèvent et s'entraînent l'une l'autre dans la masse frémissante du cerveau.

La conscience n'a pas pour cela, dans l'inspiration, le rôle passif que lui prêtent MM. Ribot et Maudsley; non seulement c'est elle qui pose la fin et l'idée principale, mais c'est elle encore qui dirige le cours même des idées secondaires. Sans doute elle ne peut empêcher l'association de lui offrir telle ou telle idée, mais elle peut réagir et rejeter ce que l'automatisme lui offre, jusqu'à ce qu'il lui offre ce qui convient à son projet. Le déterminisme intérieur revient sur lui-même et se modifie par la conscience qu'il a de soi et par le sentiment agréable ou pénible de son processus. C'est ainsi que la conscience refait sur un plan nouveau ce qu'avait ébauché un mécanisme inconscient. Bien plus, outre sa puissance négative de refus, la conscience a aussi le pouvoir positif d'accroître par la réflexion la force des idées convenables à son dessein ; or, quand une idée, devenue ainsi prédominante, a multiplié sa propre force en se réfléchissant sur elle-même, elle devient un centre d'attraction irrésistible pour les autres idées et produit ainsi parmi elles une sélection intelligente. Outre l'inspiration spontanée dont nous parlions tout à l'heure, il peut donc exister une inspiration réfléchie qui, au lieu de se faire dans l'obscurité de l'inconscience, s'accomplit au grand jour de la conscience. Les hautes idées qui dirigent les penseurs sont des soleils qui agissent par leur lumière même et non pas seulement,

(1) *La Philosophie en France au XIXe siècle.*

Digitized by Google

comme les autres, par une gravitation en apparence indépendante de leur lumière.

La deuxième loi de l'attention est que le courant nerveux, plus intense dans une direction déterminée, rend les nerfs plus sensibles à des impressions faibles : l'ouïe, la vue, l'odorat, le goût gagnent en finesse et distinguent des différences qui, sans cela, n'auraient pas été distinctes ; c'est là une loi bien connue. N'a-t-on pas cent fois remarqué qu'en dégustant un vin on en reconnaît l'arome et le cru ? qu'en flairant une odeur composée de rose, de jasmin et de violette, on en peut discerner les principaux éléments ? Les nerfs sont comme des cordes de violon qui vibrent mieux et plus rapidement quand elles sont tendues. Et cette loi en entraîne une autre. L'attention consciente, en réalisant ainsi une partie des conditions nécessaires à la perception, rend la perception plus facile. Aussi la vitesse de la perception est-elle augmentée. C'est ce que prouvent les expériences « psychophysiques » : si je suis attentif, la durée nécessaire à la perception devient de plus en plus voisine de zéro. La perception à laquelle on fait *attention* est *attendue*, donc *pressentie*, donc déjà partiellement *sentie* et *commencée* ; la conséquence est une plus grande rapidité dans l'achèvement. Quelquefois même l'attente suffit à produire la sensation attendue, qui devient ainsi hallucinatoire ; c'est ce qu'ont bien montré James Sully et Richet. Faites croire à des personnes qu'il y a dans un jeu de cartes une carte magnétisée qui leur donnera des sensations électriques, la plupart croiront sentir des frissons, des secousses dans la main, des éblouissements dans la vue. En un mot, faire attention à une représentation, c'est l'accroître et l'achever en soi-même, comme si notre main passait à l'encre un dessin vaguement crayonné. Le souvenir cherché est un souvenir dont on a trouvé le commencement ; le problème posé est un problème dont la solution se prépare. De là la puissance des idées directrices.

Le pouvoir de distinguer par l'attention, de percevoir et d'apercevoir, est-il illimité ? Non. Rien ne nous garantit que, par un accroissement graduel d'attention, toute dif-

Digitized by Google

férence des sensations doive devenir pour nous reconnaissable et en quelque sorte mesurable. Dans la sensation de tonalité, si on rend assez petites les différences dans le nombre des vibrations, on obtient une série de sensations qui ne peuvent plus être distinguées par l'observateur le plus attentif et le plus expérimenté. Si les limites de l'observation et de l'analyse étaient aussi celles de la sensibilité, il s'ensuivrait que tous les membres de la série, où chacun ne peut se distinguer de son voisin pour l'analyse, seraient semblables, c'est-à-dire qu'il y aurait une seule sensation de son. Il y a donc entre les sensations des *différences* plus petites que les plus petites différences *aperceptibles*. Et non seulement il y a des *différences* de sensations senties, quoique non notées et aperçues, mais il y a des *sensations* non remarquées et impossibles à remarquer, à apercevoir; il y a, dans un amas complexe de sensations, des éléments qui ne peuvent être découverts à part. La perception attentive, l'observation distincte et analytique a donc des limites.

La troisième loi de l'attention est qu'elle *maintient* l'état de conscience auquel elle s'applique et lui communique ainsi une *durée* plus grande, au lieu de le laisser passer aussi rapidement que les autres. Cette action sur la durée n'est pas moins importante que l'action sur l'intensité, car l'idée maintenue dans la conscience (par exemple celle de tel plaisir ou, au contraire, de tel devoir) a par cela même le temps d'éveiller et les *sentiments* corrélatifs et les *tendances* corrélatives ; de plus elle suscite, par un phénomène d'induction, les autres idées qui ont des liaisons avec elle ; elle évoque donc tout un monde intellectuel et affectif dont elle est le centre de gravitation. Dans l'attention, surtout dans la volontaire, il y a toujours une idée maîtresse et directrice qui mérite de s'appeler une idée-force parce qu'elle devient un centre durable de tourbillon psychique et mécanique. Il y a à la fois adaptation intellectuelle à un but, finalité immanente, et concentration de mouvements selon une direction déterminée, mécanisme moteur.

Digitized by Google

Digitized by Google

II

RÔLE DE L'APPÉTITION ET DE LA MOTION DANS LE JUGEMENT

— Psychologie, garde-toi de la logique. — La psychologie, en effet, étudie surtout la genèse des états et opérations de la conscience ; la logique étudie les résultats une fois obtenus et leur structure ; elle prend pour ainsi dire les idées à l'état statique de cristallisation au lieu de les étudier dans le processus vivant et dynamique qui les forme. Le langage, si utile aujourd'hui pour l'expression de nos pensées, est lui-même un instrument d'erreur quand il s'agit de retracer l'évolution de nos pensées; il nous fait juger l'animal d'après l'homme, l'enfant d'après l'adulte et même d'après l'adulte civilisé du XIXe siècle. Il introduit une discontinuité et une fixité artificielles dans le cours continu et fuyant des représentations ; il découpe la vie mentale en petits morceaux inertes dont le lien interne échappe. Dans le *mot*, l'idée cesse d'être une *force*, parce qu'elle ne paraît plus contenir en elle-même des *conditions de changement* pour d'autres états de conscience, corrélatives à des *conditions de mouvement* pour les molécules cérébrales. Le mot est essentiellement immobile et ne renferme de vertu mouvante que celle qui lui vient des idées suggérées. Analyser le *jugement* d'après la *proposition*, comme on le fait d'ordinaire, c'est donc s'exposer à des illusions logiques qui altèrent la vérité psychologique.

A l'origine, l'être animé ne se préoccupe pas de contempler les rapports des choses pour eux-mêmes ; il sent, veut et se meut. Ses jugements sont tous pratiques : ils sont des actions succédant à des sensations, des actions différentes succédant à des sensations différentes, des

Digitized by Google

actions semblables succédant à des sensations semblables. Les jugements deviennent intellectuels dès qu'il y a réflexion sur les sensations et sur les réactions qu'elles provoquent. C'est l'attention volontaire et l'aperception intellectuelle qui créent le jugement proprement dit.

Le jugement est la réaction de la conscience à l'égard des sensations ; c'est l'aperception soit de leur existence, soit de leur nouveauté ou de leur ancienneté, soit de leur qualité, soit de leur intensité, soit de leurs relations avec d'autres sensations.

La forme la plus simple du jugement n'est autre que l'aperception d'un changement, d'une différence. L'animal, dans l'immobilité, voit tout d'un coup une chose qui se meut. Son attention est excitée en même temps que sa crainte ; il s'aperçoit d'un changement en dehors de lui ; s'il pouvait traduire ce qu'il éprouve, il dirait : « Il y a du nouveau » ou « *cela remue* ». Ce genre de jugements impersonnels et neutres, d'après beaucoup de philologues, constitue les jugements primitifs. S'apercevoir d'un changement, y faire attention et se préparer à agir en conséquence, c'est juger. Le jugement n'est donc, à l'origine, qu'une différenciation consciente et remarquée dans le *continuum* des représentations ; c'est, par exemple, la perception d'un son qui s'élève an milieu du silence et qui provoque un tressaillement, une mise en garde de l'être animé.

L'aperception des différences précède nécessairement celle des ressemblances, car, pour s'apercevoir que deux choses se ressemblent, encore faut-il qu'elles soient deux et que, par conséquent, on les ait préalablement distinguées, ne fût-ce que d'une distinction numérique. Là où il y a pluralité aperçue, il y a *discernement* de quelque différence, et toute ressemblance suppose pluralité. L'aperception de la ressemblance suit d'ailleurs immédiatement celle de la différence et achève le jugement. Dès que l'animal entend un son qui, par rapport au silence antérieur, est une nouveauté, si ce n'est pas le premier son qu'il entende, il assimilera aussitôt ce son aux autres sons qu'il a entendus ; il reconnaîtra un *son*, non une odeur ou une saveur. En un mot, il commencera à classer.

Digitized by Google

Il y a, on se le rappelle, une classification tout automatique des sensations et impressions, résultant de ce qu'elles ont des sièges différents dans le cerveau, — centre auditif, centre visuel, etc. Chaque sensation de la vue vient d'elle-même se ranger dans sa *classe*, elle éveille immédiatement le souvenir des sensations visuelles semblables, parce que l'excitation cérébrale s'irradie dans le centre visuel tout entier. En même temps, il y a des nuances nombreuses de sensations qui permettent de spécifier, tout en *classant*. Cette classification et spécification est aidée par les lacunes mêmes de notre sensibilité, qui ne perçoit les sensations que dans de certaines limites, sans percevoir les intermédiaires par lesquels la sensation de son se rattache, par exemple, à la sensation de chaleur ou de lumière. L'intelligence, pourrait-on dire, est faite d'ignorance en même temps que de connaissance, de lacunes en même temps que de plénitude : les lacunes aident à la discrimination ou séparation, puis à la classification, en un mot au jugement.

Il n'en est pas moins vrai que la classification proprement dite est une opération ultérieure, complexe et dérivée, et que les logiciens font erreur en confondant le jugement primitif avec une classification et une généralisation. Pour Kant, le jugement est un acte de *subsomption* par lequel nous rangeons un objet donné sous un concept plus général : *l'or est un métal.* — C'est toujours revenir à la théorie de la logique formelle, qui établit entre les objets des rapports de contenant à contenu, de tout à parties, et qui ainsi, en définitive, se représente toutes choses d'une représentation numérique et géométrique. La logique formelle finit par sacrifier la *compréhension* à l'*extension*. Telle n'est pas la logique réelle de l'être animé ; ce dernier se préoccupe fort peu des genres et des espèces ; il ne se préoccupe que des qualités des choses, de leurs différences, des changements qu'elles impliquent ou produisent : ce qui se remue, ce qui mord, ce qui blesse, ce qui est bon à manger, ce qui réchauffe, etc. C'est seulement plus tard, et à force d'expériences, que plusieurs bêtes dont on a été mordu viennent se ranger sous une image géné-

Digitized by Google

rique de bêtes *mordantes*. A la première morsure, on n'a pas besoin d'*assimiler*, ni de *généraliser*, ni de *classer* : on juge tout de suite qu'on est mordu et on se sauve, sans autre forme de procès logique.

L'ancienne théorie du jugement, à laquelle se rattache celle de Kant, supposait que l'esprit commence par des idées sans lien entre elles et sans affirmation, qu'on appelait de pures conceptions ; on croyait que l'esprit, par la comparaison de ces idées, — vraies *idées sans force*, — les unissait en jugements, et qu'ensuite, par la comparaison des jugements entre eux, l'esprit réunissait les jugements en raisonnements. Il est facile de voir combien ces distinctions sont artificielles. En premier lieu, les idées sans lien et sans affirmation, comme *homme*, *animal*, etc., loin d'être le commencement de la connaissance, en sont les produits. Leur simplicité n'est qu'apparente, car elles enveloppent une foule d'éléments associés et unis ; aussi contiennent-elles des affirmations sous-entendues. Par exemple, l'idée d'animal est le résumé d'un long travail intellectuel : comparaisons, abstractions, généralisations, jugements, raisonnements, dénominations, etc. C'est une sorte de formule scientifique, comme les formules chimiques : bioxyde d'azote, acide hypoazotique, etc., ou les formules biologiques : *atropa belladona*, *primates*, *quadrumanes*, etc. Concevoir l'idée d'animal, c'est *affirmer* qu'il y a ou peut y avoir des êtres qui se nourrissent, se reproduisent, se meuvent, etc., et que ces divers caractères sont unis. C'est donc juger et raisonner.

En second lieu, comme on l'a souvent remarqué, l'ancienne théorie du jugement est un cercle vicieux. Si les idées nous étaient données primitivement sans aucun lien entre elles et sans aucun lien avec la réalité, nous aurions beau ensuite les comparer, nous ne pourrions ni les unir entre elles ni les unir avec les objets. Aucune comparaison mentale entre l'idée du feu et celle de la brûlure ne nous apprendra que le feu brûle si nous n'en faisons pas l'expérience, si la cohésion des deux représentations n'est pas donnée dans une sensation complexe suivie de réaction. De plus, quand même nous pourrions établir un rapport dans notre pensée entre l'idée de feu et l'idée de brû-

Digitized by Google

lure, nous ne pourrions savoir si le lien qui existe entre nos idées se trouve aussi entre les choses. De même, ce n'est pas en comparant l'idée d'un *moi* abstrait sans existence et l'idée d'une existence abstraite sans *moi*, que je connais *mon existence* ; elle m'est donnée dans la conscience immédiate.

L'ancienne théorie du jugement ne s'applique donc qu'aux jugements dérivés, réfléchis, scientifiques. Ceux-ci sont des comparaisons, des généralisations, des *classifications*, par conséquent des raisonnements. Dire : l'*homme est un animal*, c'est classer l'espèce *homme* dans le genre des *animaux ;* ce qui suppose une série de raisonnements où l'on tient compte des différences, des ressemblances et de leurs rapports selon les lois de la nature. Les idées sont des fusions ou synthèses de jugements et de raisonnements. Une fois les idées produites, elles peuvent servir de base à leur tour pour de nouveaux jugements et raisonnements. La connaissance commence non par des idées, mais par des processus appétitifs, sensori-moteurs, lesquels enveloppent des jugements concrets et actifs, ou même, en un certain sens également concret, des raisonnements.

On a perfectionné l'ancienne théorie du jugement en supposant à l'origine non des idées proprement dites ou des concepts, mais de simples *appréhensions* de sensations sans lien, ou sans autre lien que l'association par contiguïté qui les a amenées (1). — Nous répondrons que la simple appréhension ou aperception est déjà un jugement : remarquer une sensation nouvelle, une brûlure au contact du feu, c'est juger implicitement qu'il y a du nouveau et du douloureux, c'est attribuer une valeur objective à la brûlure, c'est être dans le monde réel, non dans un monde de sensations-fantômes, toutes subjectives. L'être animé, encore une fois, commence par sentir et réagir ; or, toute sensation aperçue et suivie d'une réaction aperçue devient par le fait même un jugement ; le lien réel de la sensation à la réaction n'a besoin que de se réfléchir dans la conscience pour devenir lien intellectuel. Il

(1) M. Paul Janet, M. Rabier.

Digitized by Google

est donc bien vrai que la démarche primitive et essentielle de l'intelligence est le jugement.

On a fait aussi du jugement, non seulement l'opération *intellectuelle* par excellence en opposition avec les *opérations sensitives*, mais un acte de volonté libre, indépendant en soi de tout *sentiment* et de tout *mouvement*. Assurément il ne faut pas établir une séparation artificielle, comme font les spiritualistes, entre le jugement et la volition. C'est une conséquence de la théorie des idées-forces, nous venons de le voir, que les jugements sont eux-mêmes des actions, les actions des jugements ou même des raisonnements en acte. Seulement, au lieu de voir dans le jugement un acte de libre arbitre, nous y voyons la confirmation du déterminisme psychologique.

Le jugement a pour essence l'affirmation, et l'affirmation est d'abord une certaine union établie entre des sensations ou représentations (ainsi j'unis la représentation du tonnerre à celle de son, j'affirme le son du tonnerre); c'est donc une synthèse de représentations; l'affirmation, de plus, est une *projection* au dehors de cette union établie entre mes représentations, en d'autres termes elle est une *croyance* que les choses sont comme je me les représente, une objectivation. Ainsi, affirmer que le tonnerre est sonore, c'est croire que ce qui est lié dans ma pensée est lié aussi dans les objets mêmes. Pour comprendre comment se produit l'affirmation ou la croyance, il faut donc chercher : 1° la nature du lien entre nos représentations, 2° la nature du lien qui unit nos représentations aux objets.

1. Le lien entre nos représentations n'est autre, à l'origine, que la réflexion de l'attention sur leur *association* naturelle dans notre conscience. Si, une première fois, le contact d'une flamme, une sensation de brûlure et un mouvement de recul coexistent, le lien actuel des sensations m'est donné de fait avec les sensations mêmes et avec la réaction appétitive, attentive et motrice qui en résulte. Ce lien n'est autre que l'*actualité*, l'*actuation*. Tout ce qui produit un processus sensoriel, appétitif et moteur, est lié de fait, puisque l'un des moments du processus entraîne l'autre.

Digitized by Google

De plus, ce processus n'étant pas indifférent, l'être animé s'aperçoit du processus, dont les divers moments restent à l'état d'échos dans son souvenir. Une fois donné naturellement, le lien des sensations et motions laisse une voie de communication ouverte dans le cerveau et persiste dans le souvenir; il est acquis. L'habitude, par la répétition, le fortifiera, augmentera même la *cohésion* des représentations de feu et de brûlure, le passage facile d'un mode de vibration cérébrale à l'autre. Ajoutez à l'association des représentations entre elles leur association avec les mots, la cohésion sera plus forte encore; le *jugement* sera devenu une *proposition*. L'affirmation intérieure se ramène donc à l'aperception de l'association qui existe entre les diverses sensations, entre les divers mouvements, surtout entre les sensations et les mouvements.

— Mais, objectera-t-on, le jugement consiste à saisir le rapport des termes; or « les termes sont des images, mais le rapport n'est pas une image. » Nous avons déjà répondu plus haut que, si le rapport n'est pas une image objective (encore est-il tel dans l'intuition de l'espace et du temps), il est l'image ou représentation subjective d'un certain mode de sentir et de réagir : contraste, différence, ressemblance, etc., avec les mouvements corrélatifs de l'appétit.

Ceux qui, à propos du jugement, veulent ainsi maintenir l'abîme entre les opérations sensitives et les opérations intellectuelles aboutissent à cette théorie : « Aucune association n'est perception de rapport ou jugement. » — Il faudrait simplement dire, pour être exact : « Toute association n'est pas par cela même perception de rapport ou jugement », car il faut, pour juger, non seulement deux termes amenés par une association mécanique de contiguïté, mais encore la conscience de cette association, la réflexion sur les termes amenés, le sentiment de liaison et de cohésion entre ces deux termes. Cela revient à dire qu'il faut non seulement que les deux termes soient associés entre eux, mais encore qu'ils soient *réfléchis* avec leur liaison même dans la conscience; en un mot, il faut qu'on ait conscience des relations concrètes, il faut qu'on les sente et qu'on y fasse attention; mais nous avons vu que ce sentiment des relations est un sentiment

Digitized by Google

comme les autres, accompagné de la réaction attentive, appétitive et motrice. — Un animal voit un éclair, dit-on, l'idée du tonnerre surgit dans son imagination, en vertu de l'association des idées ; cette seconde idée entraîne l'idée de la fuite et cette idée l'acte ; mais cela n'implique pas du tout que l'animal ait *pensé* un rapport quelconque entre l'éclair et le tonnerre, pas même le rapport de succession ; non plus qu'un rapport quelconque entre l'idée de tonnerre et l'idée de fuite. Car il aurait fui tout aussi bien si, la première idée disparaissant de son esprit au moment même où la seconde y faisait son entrée, et la seconde au moment où apparaissait la troisième, il avait été, par cela même, dans l'impossibilité d'apercevoir aucune espèce de rapport. Il y aurait alors pure *succession*, simple déroulement d'une série : dans le jugement, il y a *perception* de *rapports*, liaison logique entre tous les termes de cette série « Donc l'association des idées est l'occasion du jugement ; elle lui fournit une matière pour s'exercer, mais elle n'a en elle-même rien de commun avec le jugement (1) ». — La conclusion dépasse énormément les prémisses : toute association n'est pas par elle-même un jugement, mais en résulte-t-il que le jugement n'ait rien de commun avec l'association ? Le jugement est distinct de l'automatisme spontané et suppose la conscience, la lumière *réfléchie*. Le jugement vient de ce que les divers états de conscience persistent sous forme de souvenirs, d'images encore conscientes, et s'agrègent : éclair, tonnerre, peur, fuite, tous ces états de conscience subsistent *pendant* la fuite de l'animal, et il n'est besoin que de *réflexion* pour changer ce souvenir, cette association en jugement : le jugement sera une nouvelle association, une *association avec la conscience* d'un changement d'état *et avec le souvenir d'états semblables à l'état présent*. Ce qui distingue le jugement proprement dit, avec ses éléments logiques de sujet, prédicat et copule, d'avec la simple association qui suit son cours sans être remarquée et réfléchie sur soi, c'est le conflit de représentations

(1) Rabier, *Psychologie*, p. 259. Cf. Lachelier, Brochard, Renouvier, etc.

Digitized by Google

qui précède la *fusion* du sujet et du prédicat, et qui, par cela même, rend cette fusion distincte pour la conscience. Il y a là un dynanisme d'idées-forces dont les effets sont importants. Tout jugement d'expérience est d'abord, nous l'avons dit, l'aperception d'une nouveauté, d'une différence ; par exemple, un rocher que l'animal avait toujours vu immobile au-dessus de sa retraite se met à tomber et le blesse. Entre la représentation familière du rocher immobile et la représentation nouvelle du rocher tombant, qui contredit l'autre, il y a un moment de conflit ; il y a opposition entre les forces acquises tendant à faire concevoir le rocher immobile et la force nouvelle tendant à le faire concevoir comme mouvant. Ce conflit éveille l'attention, d'autant plus qu'il est une menace, peut-être même avec un commencement d'exécution. Mais au conflit succède la fusion entre le rocher autrefois immobile et le rocher qui maintenant tombe. Les deux moments sont donc 1° différenciés, 2° assimilés. Le sujet et l'attribut prennent alors dans la conscience des formes nettes, ainsi que le rapport qui les unit. Tout ce qui eût passé *inaperçu* est aperçu, jugé.

Les partisans de l'esprit pur, qui supposent que la pensée pure établit seule un *lien* entre les intuitions sensibles et les compare du haut de son unité, retournent en somme à l'ancienne théorie du jugement ; ils traitent les sensations, appétitions et motions consécutives comme des atomes sans lien qui auraient ensuite besoin d'être reliés par l'esprit. Nous avons vu que, s'il y a en effet réaction de la conscience sur la sensation, c'est une réaction appétitive, qui suffit à corroborer la liaison déjà réalisée soit entre les sensations mêmes, soit entre telle sensation et telle action.

2. Quelle est maintenant (chose plus importante et généralement mal expliquée) la nature du lien des représentations avec l'objet extérieur, qui fait que nous attribuons une valeur objective à notre jugement et complétons ainsi notre *affirmation ?*

Toute affirmation est l'affirmation d'une chose qu'on *croit* (au sens le plus général du mot), l'objectivation d'une croyance intérieure qui, selon ses divers degrés, est cer-

Digitized by Google

titude, doute ou probabilité. Il faut donc avant tout rechercher en quoi consiste la croyance. Pour les uns, c'est un état d'esprit irréductible et indéfinissable ; pour d'autres, c'est un état tout passif et sensitif; pour d'autres enfin, c'est un acte, et même un acte de volonté libre. Toutes ces discussions viennent, selon nous, de ce que la croyance renferme effectivement un côté passif et un côté actif ; elle est, selon nous, une passion suivie de réaction, une nécessité subie aboutissant à une direction déterminée de la volonté. Insistons successivement sur ces deux aspects, ou plutôt sur ces deux moments d'un même processus.

Au premier moment, il est certain que, dans la croyance, nous sommes *passifs*, parce que nous sommes *contraints* ; à ce premier stade, la croyance peut se définir *la conscience d'une contrainte actuelle*. Par exemple, si je reçois un coup qui me blesse, la sensation douloureuse de ce coup a un caractère contraignant qui est tel qu'il m'est impossible de ne pas croire à cette sensation et à la douleur qui en est inséparable. En général, la sensation a pour caractère ce qu'on nomme l'*actualité*, et c'est à cette actualité que se ramène l'évidence. Or, l'actualité de la sensation est celle d'une force subie, d'une passivité actuelle, autrement dit d'une activité actuellement modifiée. La sensation n'existe pas *par* moi, elle existe *pour* moi, sans moi, souvent malgré moi. De même qu'il m'est impossible de ne pas la subir, il m'est impossible de n'en avoir pas conscience. La conscience, c'est par excellence l'actuation, la réalité en moi et pour moi, origine et type de toute certitude, de toute croyance ; c'est l'immédiation de l'*apparaître* et de l'*être*. La modification qui envahit ma conscience sans que j'aie conscience de l'avoir voulue participe à l'immédiate actualité de la conscience même : c'est une passion introduite dans mon action et qui contraint mon intelligence par cela même qu'elle contraint ma volonté. En d'autres termes, j'ai conscience d'un *effet* dont je ne suis pas cause, et c'est ce caractère d'*effet subi* qui définit le premier moment de la croyance, qui lui donne un caractère de nécessité interne et de fatalité victorieuse.

Mais, en vertu de l'égalité entre la réaction et l'action,

Digitized by Google

il m'est impossible de subir une action, sous forme de sensation consciente, sans réagir immédiatement par les divers modes de réaction qui me sont possibles. Le premier de ces modes est l'*appétition*, qui fait que toute sensation, à l'origine, provoque un intérêt, désir ou aversion. Même aujourd'hui, les sensations les plus indifférentes, si elles ont le degré d'intensité voulu pour être affirmées, ont par cela même le degré d'intensité voulu pour être aperçues et remarquées, conséquemment le degré d'intérêt nécessaire pour provoquer une certaine direction de l'appétition ou de la volonté. C'est la réaction appétitive. L'attention, ou réaction intellectuelle, en est la conséquence. Enfin la motion en est le corrélatif cérébral et même musculaire.

Nous arrivons ainsi au second moment de la croyance, qui est une *réaction intellectuelle*, *appétitive* et *motrice*. Il n'y a pas de croyance entière, pas de certitude complète si on n'est pas disposé à *agir* d'après ce qu'on a *senti* et *subi*, ou d'après ce qu'on se *représente*. C'est ce côté actif qui, réfléchi dans l'intelligence et y prenant conscience de soi, constitue proprement l'*affirmation*.

Le lien de l'affirmation à son objet est donc le lien qui unit la pensée, d'une part, à une action subie et sentie, d'autre part à une action exercée. Quand nous avons des représentations associées et liées dans notre esprit, nous tendons à agir, nous commençons d'agir, nous agissons déjà selon ces représentations, puisque toute représentation est accompagnée de mouvement et tend à se réaliser dans nos muscles. Affirmer n'est autre chose qu'agir ou réagir avec conscience ; et réciproquement, agir ou réagir avec conscience, c'est affirmer, c'est donner par le fait une valeur réelle à sa pensée, puisqu'on la réalise en mouvements et qu'on y conforme son activité (1). L'action est l'actualité

(1) *La liberté et le déterminisme*, p. 147 : « L'élan par lequel je tends à persévérer dans une direction quelconque, à maintenir et à continuer mon action, diffère-t-il de ce qu'on appelle l'affirmation ? Dès que j'agis avec le sentiment ou la conscience de mon acte et des modifications qu'il subit, on peut dire déjà que j'affirme, car mon action, en même temps qu'elle est faite et sentie, est pour moi affirmée. »

Digitized by Google

par excellence. Pour affirmer que le feu brûle, l'enfant qui ne sait pas parler écarte sa main du feu, s'il en est près, ou accomplit par l'imagination ce mouvement, s'il en est loin. Quand il sait parler, tout se réduit à de simples mots, qui deviennent les substituts de ses actions comme de ses sensations. Ainsi comprise, l'affirmation objective est, au point de vue psychologique et physiologique, la *réaction* attentive, appétitive et motrice qui répond à la *sensation*. Elle a son premier germe dans le simple processus appétitif qui succède à une excitation et qui fait se contracter les membres de l'animal sous les influences du dehors; elle est la conscience réfléchie de ce processus.

Il résulte de ce qui précède que l'affirmation complète suppose une *direction* de l'*action*, conséquemment une direction de la *volonté*. Descartes a entrevu ce caractère de l'affirmation quand il a dit que tout jugement est volontaire, sans apercevoir le côté passif et fatal qui se retrouve aussi dans tout jugement. On se souvient que, par cela même que toute idée et toute affirmation est inséparable d'un mouvement dont elle est la face consciente, elle tend à propager ce mouvement, elle enveloppe *tendance* et *tension*; elle est l'anticipation d'un mouvement futur dans le mouvement présent, et c'est en ce sens que nous l'appelons une force. En fait, toute affirmation est un *prélude à l'action* : c'est même la conscience de cette action commençante qui est, avons-nous dit, la principale caractéristique du jugement, de l'affirmation. Juger que la table est carrée, c'est commencer à se mouvoir par l'imagination jusqu'au centre de cette table pour se donner la sensation de ses quatre côtés. L'affirmation que l'eau est glacée enveloppe, dit Clifford, un amas de résolutions et de volitions; elle veut dire que, étant données certaines conditions, j'irai et marcherai sur cette eau. Dire que le soleil est chaud, c'est dire que je suis disposé à agir et à me mouvoir comme si j'éprouvais telle sensation de lumière et telle sensation de chaleur. Un jugement ou *assertion* implique donc une *exertion*, une certaine action commençante des muscles, qui n'est pas encore actuellement portée jusqu'à tel point de l'espace ou du temps, mais qui s'y prépare;

Digitized by Google

cette exertion annonce une attitude de ma volonté telle que, par la suite, quand l'occasion viendra, l'action sera entreprise et menée jusqu'au bout. L'affirmation est donc une action à la fois commencée et suspendue, une volition bornée au point de départ, à l'*attention* et à l'*aperception*. C'est pour cela que la pensée suppose, physiologiquement, un courant nerveux qui aboutit non à un mouvement extérieur et complet, mais à un mouvement interne du cerveau qui en est le début.

Est-ce à dire qu'il y ait la moindre *liberté* dans la croyance? Nullement. La réaction de l'intelligence et de la volonté même est absolument déterminée par la *passion* antécédente, qui caractérise la *sensation* ou la *représentation*. Dans le cas de la sensation actuelle, la chose est évidente : personne ne soutiendra que l'on puisse se dispenser de réagir affirmativement sous l'influence du soleil qui vous éblouit les yeux et d'affirmer ainsi l'actualité de sa sensation. Il ne peut y avoir doute que quand il s'agit de représentations et d'idées, qui enveloppent des sensations renaissantes. Mais, même alors, il y a un certain *complexus* de représentations et d'idées qui aboutit à une résultante, et celle-ci s'impose à nous par une contrainte actuelle non moindre que celle de la sensation. Il y a une espèce de panorama intérieur, de vision interne qui finit par se dégager du conflit des représentations, et c'est l'intensité présente ainsi que la netteté de cette vision interne qui déterminent l'intensité de la croyance corrélative. La croyance est la conscience réfléchie de l'état général où se trouve notre intelligence, avec toutes ses sensations et représentations actuelles; elle est une *répétition*, un *écho*, qu'il ne dépend pas de nous d'empêcher; elle est suivie immédiatement d'une réaction appétitive et motrice déterminée par l'état émotionnel que produit l'état intellectuel. On peut, par le langage, mal traduire l'état réel de son intelligence, mais la croyance interne et vraie est toujours une traduction exacte de la contrainte subie par nos facultés sensitives et représentatives.

Ce n'est pas à dire que nos sentiments et nos volitions n'aient point une influence *indirecte* sur nos croyances. Ils agissent en tant que contribuant à déterminer :

Digitized by Google

1° les *constituants* actuels, 2° l'*ordre de groupement actuel* du champ de la conscience à un moment donné. Les sensations mêmes, et à plus forte raison les représentations et idées, sont intensifiées ou affaiblies par nos sentiments et volitions ; de plus, leur ordre et leurs relations sont modifiés par les mêmes causes. En un mot, le paysage intérieur est altéré dans ses éléments et dans son plan même par les émotions et les volontés ; il en résulte que la vision interne est elle-même altérée et que la réaction consécutive l'est à son tour. Mais c'est là un effet *fatal* de la *volonté* même, qui, en intervenant dans le spectacle intérieur, a modifié l'aspect intellectuel de ce spectacle. Cette action indirecte ne saurait constituer la liberté de la croyance, pas plus que la corruption des témoins dans un tribunal ne constitue la liberté du juge.

La croyance, en définitive, est *la résultante, à la fois passive et active, d'un conflit de représentations dont chacune tend à une action conforme ;* elle est l'effet final des idées-forces réfléchi dans la conscience.

Supposez donc, chez un enfant, une conscience entièrement vide dans laquelle apparaîtrait une représentation unique, « celle d'un cheval ailé », pour prendre l'exemple de Spinoza. Il est clair que cette représentation du cheval ailé, étant seule, sans qu'aucune perception ni aucun souvenir la contrarie, constituera toute l'actualité pour l'intelligence de l'enfant : le cheval ailé sera *présent* pour l'enfant, et, à lui seul, sera tout l'*objet* de sa conscience : ce sera son univers, ce sera la réalité au delà de laquelle il ne peut rien concevoir et contre laquelle il ne peut rien élever. Si cette intuition du cheval ailé imaginaire parvenait à se réfléchir sur elle-même et à se connaître, elle deviendrait affirmation de soi ; et si les motions corrélatives s'ensuivaient, l'affirmation de l'objet comme réel se traduirait en actes. Spinoza a donc parfaitement raison de dire que toute représentation non contredite est objectivée, affirmée comme elle est, par *cela seul qu'elle est représentée*. Et Spinoza a raison encore de dire qu'il y a dans cette *appréhension* d'un cheval ailé un *jugement* plus ou moins implicite, à savoir : je vois un cheval et ce cheval a des ailes. Quant à savoir si ce cheval vu existe

Digitized by Google

hors de la conscience dans un monde étendu, c'est une question que l'enfant ne pose pas, puisqu'il lui manque les idées nécessaires pour la poser. Quand il la posera plus tard, il ne fera, pourrait-on dire, que mettre des idées et représentations nouvelles en conflit avec la première, et la résultante sera toujours la direction imprimée par la représentation la plus forte ou par l'ensemble de représentations le plus fort. Si les idées en lutte se contrarient de manière à se contrebalancer mutuellement, il y aura doute et suspension de jugement; s'il y a un excès en faveur d'une idée ou d'un système d'idées, la réaction intellectuelle aura lieu de ce côté, et la réaction volontaire suivra, du moins à son début, sauf à être arrêtée en chemin par quelque intérêt venant à la traverse.

La *portée objective* du jugement, sur laquelle sensualistes et idéalistes ont tant disserté, s'explique en grande partie par l'action appétitive et motrice qui appartient à toute représentation, et qui se dépense en mouvements plus ou moins étendus dans une sphère plus ou moins large. A quel mouvement de la volonté et des organes aboutit une vague sensation d'odeur, comme celle que Condillac prête seule à sa statue? A un mouvement aussi faible et aussi vague qu'elle-même. Cette sensation, à vrai dire, n'agit pas ou agit aussi peu que possible, elle n'a pas de vraie force motrice et pratique; c'est cette stérilité qui fait qu'elle est à peine une connaissance « objective », ou plutôt qu'elle est une connaissance limitée à un point du temps, à un phénomène mort-né. Déjà une brûlure vive dans mon pied, qui provoque par action réflexe une contraction énergique de la jambe, est beaucoup plus féconde pratiquement et, par cela même, plus *cognitive*. Il y a ici une relation entre l'émotion et le mouvement qui se détache dans ma conscience, et qui donne à ma douleur un caractère plus pratique, plus réel, conséquemment aussi plus « vrai » qu'à une sensation confuse sans forte réaction. Maintenant, supposez que la représentation de la brûlure subsiste dans ma mémoire et y subsiste avec la représentation du feu qui l'a causée; voilà un état mental beaucoup moins simple et beaucoup plus riche en relations que la simple sensation d'odeur. Quand je reverrai un

Digitized by Google

feu semblable au premier, la vue de ce feu, renforçant le simple souvenir, me fera retirer ma jambe tout comme si j'avais éprouvé la brûlure. Cette représentation très pratique du feu, qui aboutit à un mouvement et se manifeste ainsi comme une force, est par la même raison beaucoup plus digne de s'appeler un jugement : c'est même l'ébauche de cette induction : « le feu m'a brûlé, le feu va me brûler encore. » Supposez enfin qu'en écartant ma jambe du feu je réussisse en effet à ne pas me brûler : voilà une complète harmonie entre le groupe de représentations qui était dans mon esprit au premier moment et le groupe qui s'y trouve au second. J'ai réussi à écarter réellement de ma conscience un certain état pénible : la force pratique de la représentation va croissant; il y a une similitude, une conformité entre mes représentations actuelles et les représentations possibles que mes mouvements amènent à l'actualité. Dès lors, le caractère de connaissance objective va croissant. Enfin, la portée pratique se ramenant à un système d'actions et de mouvements, on peut dire de nouveau que c'est le rapport au mouvement, la *force* plus ou moins intensive et *effective*, qui fait le caractère plus ou moins *objectif* d'un état de conscience, la vivante vérité d'un jugement.

Digitized by Google

III

RÔLE DE L'APPÉTITION ET DE LA MOTION DANS LA GÉNÉRALISATION

C'est par les résidus des sensations qu'on peut expliquer en partie non seulement la reproduction d'un objet individuel, mais encore la formation d'une image générique. Si je vois successivement une certaine quantité d'arbres, il me reste dans l'esprit une représentation confuse de tronc, de branches, de feuilles, qui est l'image générique de l'arbre. On sait que F. Galton a reproduit artificiellement un travail analogue par des procédés purement mécaniques, en combinant plusieurs portraits de manière à former ce qu'il appelle un portrait générique ou typique. Il projette sur le même écran plusieurs portraits distincts, comme ceux des frères et des sœurs d'une famille, au moyen de lanternes magiques disposées de telle sorte que les images se superposent exactement. On pourrait croire qu'on aura ainsi un dessin grossier et confus; au contraire, les traits communs, les traits de *famille*, se renforcent si bien que les autres disparaissent, et l'image obtenue est très nette : c'est le *type* de la famille. Galton s'y prend encore d'une autre façon. Il photographie sur la même plaque une série de portraits, en ayant soin de ne laisser agir la lumière sur chacun d'eux que pendant un temps très court, et il obtient une photographie qui est la moyenne ou la résultante des divers portraits. Chose curieuse, ces photographies ont un caractère individuel très marqué, et en même temps une pureté de lignes qui les rend souvent plus agréables à voir que les portraits primitifs. Galton a combiné ainsi les traits de six femmes romaines, qui lui ont donné un type d'une beauté singulière et un charmant profil générique. Il a obtenu un Alexandre le Grand, d'après six médailles du *British*

Digitized by Google

Museum qui le représentaient à différents âges, et une Cléopâtre, d'après cinq documents. Cette Cléopâtre était beaucoup plus séduisante que chacune des images élémentaires. Ce qui est plus curieux encore, ce sont les images typiques d'assassins, de voleurs, de fous, etc. Voici, d'un côté une image générique obtenue par la fusion des photographies de dix assassins. Voilà d'un autre côté, une seconde image générique obtenue par la fusion des photographies de dix autres assassins. Si vous placez côte à côte les deux images répondant à des groupes différents, vous êtes frappé de leur ressemblance. Il y aurait donc, à en croire Galton, un certain type d'assassins caractérisés. La photographie ainsi pratiquée est une sorte de statistique visible. De plus, elle nous fait entrevoir comment la nature, par une lente sélection, opère le triage des caractères d'une espèce et leur fusion dans les individus.

Mais il ne suffit pas, avec Galton et Huxley, d'expliquer les idées *générales* par la fusion d'images particulières dans une image composite. Des images *génériques* ne sont pas encore équivalentes à des *concepts généraux*, car une image confuse est, en elle-même, aussi particulière qu'une image précise. De là le problème qui a tant agité la philosophie du moyen âge : d'où vient la généralité des idées?

Les conceptualistes distinguent le *concept* de l'*image* ou *représentation*. « Je ne puis sans doute, disent-ils, me représenter un triangle qui ne serait que le triangle en général, car toute représentation est particulière, mais je puis le *concevoir*. » Les nominalistes répondent que la conception d'un triangle suppose une certaine détermination de l'espace, que cette détermination consiste en lignes, que ces lignes supposent des mouvements ou des couleurs, et que ce qui reste finalement dans l'esprit, c'est une représentation plus ou moins vague des états de conscience correspondant soit au mouvement, soit à la vue des lignes colorées. Un *concept* relatif à des objets de *perception*, comme le cheval, l'homme, la couleur, le triangle, etc., ne peut être formé lui-même que de

Digitized by Google

perceptions; le total, ici, ne peut différer en nature de ses parties; il est plus vague, mais il est toujours une représentation, une image, fût-ce à l'état naissant. Dans la pensée comme dans la nature, il n'y a rien de vraiment *indéterminé* et tout est particulier. De là la conclusion du système nominaliste, qui réduit les idées générales, en ce qu'elles ont de distinct des images, d'abstrait et de vraiment générique, à de simples signes. Les mots sont eux-mêmes des images substituées à d'autres, mais des images plus commodes, plus maniables, plus précises. Le mot est le substitut de l'image, comme l'image est le substitut de la sensation, comme la sensation est le substitut de l'objet sensible.

Les observations des nominalistes ne rendent pas entièrement compte de ce fait que notre pensée ne s'épuise pas sur des images particulières et sur des mots particuliers, ce qui devrait être s'il n'y avait rien autre chose dans la pensée. Selon nous, il faut : 1° faire ici une part plus grande au dynamisme des idées; 2° expliquer mieux l'universalité virtuelle des images et des mots, qui sont réellement particuliers; 3° distinguer mieux la matière et le sujet de la connaissance.

Nous l'avons montré ailleurs, il est inexact de se figurer la pensée dans un état de repos, attachée à une représentation fixe ou à un mot. Quand nous avons vu successivement un grand nombre de fois le bleu, le vert, le rouge, etc., il y a en nous tendance à nous mouvoir d'une représentation à l'autre, il y a mouvement intérieur d'oscillation d'une couleur aux autres. De même, il y a tendance à passer du nom d'une couleur particulière au nom des autres. En un mot, l'esprit n'est pas immobile sur une image immobile ou sur un mot immobile. C'est la *mobilité* de la pensée qui est la condition de la *généralité;* c'est la conscience de cette mobilité qui fait que, tout en considérant une image particulière ou un mot particulier, nous sentons en nous quelque chose qui en dépasse les limites et s'étend même indéfiniment à tous les objets analogues. Au point de vue physiologique, il y a sub-excitation d'un certain degré d'énergie motrice dans les circonvolutions du cerveau autres que le nœud parti-

Digitized by Google

culier où s'opère une décharge définie. Il y a une onde nerveuse qui tend à se propager et se propage toujours à quelque degré.

Le caractère général depend de ce fait que l'image est sentie non seulement en elle-même, mais encore avec sa *fonction représentative*. Or, cette fonction consiste, d'abord, en ce que l'image qui est au foyer de la conscience, par exemple l'image de l'homme, évoque une multitude d'images semblables qui l'entourent comme autant de répétitions affaiblies d'elle-même : ces images occupent, dans la conscience, le champ de la vision indirecte et y produisent le sentiment de la pluralité, comme quand l'œil fixe directement un grain de sable et aperçoit indirectement tout autour d'autres grains de sable en nombre indéfini. L'image de *tel homme* est isolée, l'image de *l'homme* a pour cortège une multitude d'images d'hommes qui arrivent comme un flot dans les régions de la *sub-conscience*.

Ce n'est pas tout ; ce qui achève le concept général, c'est le sentiment de la *similitude* qui relie l'image vive et actuelle à toutes les images faibles, semi-virtuelles, de telle sorte que l'image d'homme ou le mot d'homme peut être pris comme signe représentatif de toute cette multitude.

Il résulte de ce qui précède que, par leurs rapports avec la mobilité de la pensée et avec la motilité des cellules cérébrales, les images particulières et les mots particuliers acquièrent une sorte de généralité *virtuelle*, non *réelle*. En d'autres termes, chaque représentation que je puis concevoir est bien particulière en soi, mais elle devient pour la pensée un moyen de mouvement et non de repos, elle acquiert une valeur générale. En un mot, une image commune et un nom commun sont des représentations à forme *dynamique* et motrice au lieu d'être des représentations à l'état *statique*. Il se produit alors dans le cerveau un courant éminemment *inducteur* et non une sorte d'électricité statique.

Il y a dans la pensée deux intermédiaires tout naturels entre les images particulières et les concepts généraux : l'espace et le temps, qui sont comme la pluralité devenue

Digitized by Google

sensible et répandue devant l'imagination ; quand nous voyons une chose dans l'espace, nous en voyons en même temps une foule d'autres ; quand nous apercevons une chose dans le temps, nous avons une perspective indéfinie sur le passé. Le concept général, comme celui d'homme, est une image particulière associée à une foule d'autres images semblables dans l'*espace* et dans le *temps*, et jointe au sentiment de mobilité interne qui se traduit par une tendance continuelle à passer d'une image à l'autre, à déborder l'image particulière ; cette tendance est elle-même un sentiment de *tension*, d'*énergie*.

On a donc raison, en un certain sens, de dire que la généralité n'est pas dans la *matière* même de la pensée, dans quelque *objet* général que la pensée saisirait ou concevrait, car il n'y a rien de général, conséquemment d'*indéterminé*, ni dans les sens, ni dans l'imagination, ni dans la pensée même, pas plus que dans la nature. On a aussi raison de dire que la généralité est dans la *forme* de la pensée ; mais c'est à la condition qu'on se fasse une idée exacte de cette forme. Il ne s'agit ici ni d'une forme pure, ni d'une catégorie, ni de rien d'*a priori*. Cette forme est une manière de sentir et de réagir, un certain mode de sentiment lié à un certain mode d'action et de mouvement. Ce sentiment n'est autre, en dernière analyse, que le sentiment de la *similitude*, lié à une exertion de mouvements *semblables* qui, avant d'être exécutés et réalisés pleinement, sont sentis à l'état naissant et comme dans leur source vive. Le concept général est une image qui sert de point d'intersection à une multitude d'images et de mouvements semblables, entrevus d'une vision indirecte : en la fixant, on sent qu'elle est représentative d'une multitude mouvante, par sa relation de similitude avec toutes les autres images prêtes à renaître. La forme de la pensée, ici, n'est pas une catégorie, mais une fonction, et cette fonction elle-même est sensorielle et motrice : le rapport intellectuel de généralité est un extrait 1° du sentiment de ressemblance, 2° de la tendance à produire des mouvements semblables sous des excitations semblables.

Il en résulte que, si la généralité n'est pas dans la *matière* de la pensée, elle existe cependant d'une cer-

Digitized by Google

taine manière dans le *sujet* pensant. Aucun objet de la pensée ne peut être vraiment général ; mais ce qui est général, c'est le pouvoir d'action et de mouvement dont j'ai conscience comme dépassant l'objet particulier sur lequel j'agis. La généralisation semble être l'acte par lequel je combine la conscience permanente de ma puissance de tension et de mouvement avec telle ou telle représentation particulière (1).

Les idées générales, comme celles de famille, de patrie, d'humanité, sont, elles aussi, des idées-forces, et cela de deux manières : 1° par leur pouvoir d'éveiller une multitude d'images, ce qui fait qu'elles renferment en elles-mêmes une condition de changement et de mouvement intellectuel ; 2° par les appétitions et tendances motrices qui accompagnent les images renaissantes et qui font que le mouvement intellectuel tend à s'achever en mouvement volontaire, avec mouvement physique corrélatif (2).

(1) « Le mot *couleur* est un nom commun parce que je puis, moi, dis-je, et non lui, le poser à mon gré sur le bleu, le blanc, le rouge ; il devient l'instrument et l'esclave docile de mon intelligence, qui seule est générale, c'est-à-dire non bornée dans son exercice à un point du temps et de l'espace infranchissable. » (*La Liberté et le Déterminisme.*)

(2) Voir sur ce point l'*Évolutionnisme des idées-forces. Introduction.*

Digitized by Google

IV

RÔLE DE L'APPÉTITION ET DE LA MOTION DANS LE RAISONNEMENT

Le raisonnement est une sorte d'expérimentation idéale et anticipée, une série d'actions imaginaires, conséquemment une esquisse de volitions ou appétitions liées à des processus sensori-moteurs s'engendrant l'un l'autre. Raisonner, c'est agir et pâtir d'avance par la *pensée*, λόγῳ, οὐκ ἔργῳ.

I. — L'inférence du particulier au particulier par association d'images est appétitive, automatique, ou, comme disait Leibniz, machinale. Son élément essentiel est cette perception d'une ressemblance que nous retrouvons au fond de toute pensée, avec la perception de la différence. L'enfant, apercevant une ressemblance entre la seconde épingle et la première, résout spontanément et *appétitivement* la proportion suivante : la première épingle touchée est à la première piqûre comme la seconde épingle touchée est à x ; il donne à x sa valeur, qui est une seconde piqûre. La représentation dans l'avenir d'un phénomène particulier semblable à un autre phénomène particulier n'en est pas moins déjà un commencement de généralisation, un premier mouvement vers les cas semblables de l'avenir. *Deux* est le commencement de *plusieurs* et de *tous*. Ce mouvement n'a besoin que d'être continué sans être infirmé pour devenir une généralisation complète, c'est-à-dire une complète union des représentations d'épingle et de piqûre indépendamment des temps et des lieux. L'induction spontanée, appétitive et automatique, est souvent voisine de l'inconscience et, par conséquent, se confond avec l'instinct. Quand nous nous rejetons en

Digitized by Google

arrière pour éviter de tomber dans un trou, c'est à la fois action réflexe, instinct et induction spontanée. Les inductions d'abord réfléchies finissent, avec l'habitude, par prendre cette forme de l'induction instinctive. Je vois sur ma cheminée un disque couleur orangé ayant des rugosités ; d'après la disposition des ombres j'induis que c'est une sphère, que cette sphère a un côté que je ne vois pas, qu'elle est une orange, que cette orange a une écorce amère, un intérieur d'une acidité agréable, etc. Toutes ces inférences sont implicitement contenues dans la simple reconnaissance d'une orange. Le raisonnement procure une espèce de vision imaginaire qui remplit les lacunes de la vision réelle. Cette vision peut même aller jusqu'à l'hallucination : elle ne fait alors que mettre mieux en lumière les lois mécaniques qui la régissent. Au sortir d'une phase de sommeil hypnotique qui avait duré quelques minutes, une malade s'imagine qu'elle a dormi plusieurs heures ; M. Binet lui répond qu'il est deux heures de l'après-midi, quoiqu'il soit en réalité neuf heures du matin ; aussitôt la malade ressent la faim la plus vive. M. Binet voit là un raisonnement qui arrive mécaniquement à se réaliser : « Il est tard, donc j'ai faim. » La conclusion est une hallucination cérébrale. Une malade de M. Richet, transformée par suggestion en archevêque de Paris, croit voir le président de la république, lui présente ses compliments de nouvel an et écoute la réponse du président en disant à voix basse : « Eau bénite de cour. » Une autre, transformée par suggestion en général d'armée, voit des chevaux, des aides de camp, donne des ordres, se sert d'une longue-vue. Dans ces exemples, M. Binet croit qu'on saisit sur le fait « le travail logique de l'esprit qui tire toutes les déductions possibles du thème qu'on lui impose ». Seulement, dans ces cas maladifs, la vision idéale surpasse en intensité la vision réelle. De même pour l'abbé somnambule cité par Ernest Bersot et qui écrivait des sermons pendant ses accès. Un jour, on plaça une feuille blanche sur la page d'écriture qu'il venait de terminer : il se relut sur cette page blanche, faisant çà et là des ratures et des corrections qui coïncidaient exactement avec le texte placé dessous. Il accomplissait ainsi

Digitized by Google

son travail logique sur une image hallucinatoire, mais parfaitement exacte, de la page écrite : « il remplaçait la vue par le raisonnement. »

Pour représenter par comparaison le mécanisme du raisonnement et son rôle prépondérant dans la conscience, on a cité ces fleurs que le froid dessine peu à peu sur les vitres des chambres en congelant notre haleine ; elles ont beau offrir les formes les plus variées, elles ne sont que la mise en œuvre d'une même loi. Pendant que la cristallisation s'opère autour d'un premier cristal, l'angle sous lequel les molécules se groupent en ligne droite a une valeur constante ; des branches pointues s'élancent du tronc, et de ces branches d'autres s'élancent aussi en pointe, mais l'angle compris entre les branches principales ou secondaires ne varie jamais. De même que la cristallisation, dans ses accidents les plus bizarres, observe ainsi toujours une même valeur angulaire, de même le raisonnement, qui fait le fond de presque toutes les opérations mentales, les soumet toujours à une même loi. J'aperçois de loin un livre ; l'image actuelle éveille, par *ressemblance*, le souvenir du même livre déjà vu ; puis ce souvenir éveille, par *contiguïté* dans le temps, celui du contenu de ce livre : voilà ce qu'on appelle percevoir et reconnaître. C'est au fond un raisonnement : ma sensation actuelle *ressemble* à telle sensation passée ; ma sensation passée était *accompagnée* de telle autre sensation contiguë ; ma sensation présente évoque donc cette autre sensation (1). — Nous proposerions une autre comparaison pour rendre plus intelligible ce procédé de raisonnement automatique. Supposez une lettre écrite en écriture sympathique capable de devenir manifeste par la chaleur ; je projette un rayon de chaleur sur un point, un mot apparaît, mais, comme le calorique s'irradie, le mot contigu se dessine à son tour. Si la feuille était consciente, elle reconnaîtrait par ressemblance le mot actuellement échauffé que la plume avait tracé jadis, et elle sentirait le mouvement de la chaleur qui passe par contagion aux mots contigus.

L'induction scientifique est une complication et un déve-

(1) Voir Alfred Binet, *Psychologie du raisonnement.*

Digitized by Google

loppement de la simple inférence appétitive. Si je recommence un grand nombre de fois à toucher la flamme qui m'a brûlé ou tout au moins à en sentir la chaleur croissante à mesure que j'en approche le doigt, si j'additionne *grosso modo* dans ma mémoire tous les cas positifs, si j'ai conscience, au contraire, de l'absence d'aucun cas négatif, si je vois ainsi les raisons pour (égales à un nombre indéfini) et les raisons contre (égales à zéro), si enfin j'ai le langage qui me permet de traduire la direction d'esprit résultant de cette comparaison, j'arriverai à cette proposition générale : le feu brûle. Quoique plus compliqué, mon acte se réduira toujours 1° à la perception de ressemblance entre la première flamme et la première brûlure, entre la seconde flamme et la seconde brûlure, la troisième flamme et la troisième brûlure, etc. (en un mot tous les cas positifs) ; 2° à la perception d'une différence entre le nombre des faits positifs et celui des faits négatifs, qui est zéro ; 3° à l'association par contiguïté des représentations de feu et de brûlure, projetée dans l'avenir comme dans le passé. Cette projection est elle-même la représentation d'une ressemblance entre les cas à venir et les cas passés, fondée sur ce qu'il n'y a aucune raison de dissemblance. J'aperçois donc, d'une aperception réfléchie, des similitudes, des identités soit entre des objets, soit entre des rapports. Or, c'est là raisonner ; car je n'ai besoin que de faire abstraction des différences et de considérer les ressemblances pour obtenir un concept général, qui est un total de ressemblances ; et je n'ai besoin que de concevoir l'avenir lui-même comme semblable au passé pour induire.

Mais là se trouve précisément le grand problème de l'induction. Comment arrivons-nous à concevoir et à affirmer la similitude de l'avenir avec le passé ?

Les écossais et les éclectiques, suivant leur habitude, répondent à la question par la question, en invoquant comme axiome *la stabilité et l'universalité des lois de la nature*, qui, au lieu d'être le principe de l'induction, n'est qu'une conséquence de l'induction même. D'autres philosophes ont fait reposer l'induction sur le principe des *causes finales*, selon lequel nous serions assurés de voir

Digitized by Google

se reproduire dans la nature le retour des mêmes formes, des mêmes espèces minérales, végétales, animales, conséquemment des mêmes antécédents (1). Mais ce retour des mêmes formes dans la nature n'a pas besoin d'être expliqué par un principe autre que les simples lois du mécanisme, car on démontre que, étant données des forces quelconques productrices de mouvements, il s'établira une régularité et un rythme dans les mouvements par le seul effet des actions et réactions mutuelles.

L'induction suppose, selon nous, une double nécessité, la nécessité mécanique et la nécessité logique. La contrepartie physique du raisonnement est la grande loi qui veut que tout mobile persévère dans son mouvement tant qu'une autre force ne l'en détourne pas, et qu'il suive toujours la ligne de la moindre résistance. Pour reprendre l'exemple de tout à l'heure, une première expérience a réuni dans l'esprit de l'enfant la brûlure à la flamme et produit ainsi une certaine direction de la pensée en même temps que de l'action : d'autre part, aucune autre expérience n'est encore venue contrarier la première. Nous avons ainsi, en faveur de la direction *flamme-brûlure*, une force positive, et, d'autre part, aucune force contraire ; donc, quand reparaîtra la représentation de la flamme, la représentation de la brûlure reparaîtra aussi, et elle déterminera nécessairement une direction de pensée et d'activité identique à la première direction. Supposez de plus qu'un grand nombre d'autres expériences viennent encore confirmer la première : ces expériences ne feront qu'augmenter la force de direction sur la ligne *flamme-brûlure*, et si nul cas négatif ne se trouve en opposition, la persistance du mouvement selon cette résultante sera mécaniquement nécessaire. Ce mouvement persistant sans aucun obstacle et tendant même à se manifester par des actes, s'il y a lieu, se traduira dans la conscience par ce qu'on nomme *affirmation*. — Enfin, si un ou deux cas négatifs se présentent au milieu d'un grand nombre de cas positifs, il n'y aura plus conviction et affirmation sans réserve, mais seulement probabilité, et

(1) Voir Lachelier, *Du fondement de l'induction*.

Digitized by Google

le degré de cette probabilité sera la résultante des expériences pour et des expériences contre, comme le mouvement d'un mobile est la diagonale du parallélogramme des forces favorables et contraires. La tendance à projeter dans l'avenir les similitudes observées dans le passé naît donc bien, comme nous l'avons dit, de l'absence de toute dissimilitude à nous connue dans les cas à venir ; elle n'est qu'une continuation et un prolongement naturel des ressemblances observées. Cette continuation est elle-même une persistance dans le mouvement commencé, dans l'action commencée. Le principe de ce qu'on nomme improprement l'inertie de la matière et qui n'est, à vrai dire, que la continuation de son activité ou de son mouvement, est donc analogue au principe dynamique du raisonnement.

Le mouvement de transport à l'avenir produit une force de *tension* mentale qui, psychologiquement, se nomme *habitude* et *attente;* cette force est proportionnelle au nombre des expériences semblables ; mais elle existe dès la première expérience, puisque, dès ce moment, il y a impulsion et mouvement dans une certaine direction. Je n'ai pas besoin de me brûler deux fois à la flamme pour tendre à concevoir la brûlure après la flamme ; mais, si j'éprouve souvent la même mésaventure, la tendance ne sera que plus forte et les mouvements appétitifs, puis réflexes, plus fixés dans l'organisme.

Quand l'induction est réfléchie, elle se rend compte à elle-même de son processus et résout la nécessité mécanique en une nécessité logique. Quels sont donc les principes logiques que la réflexion découvre sous l'induction même la plus machinale ? Le premier, c'est que tout a une raison, un principe, une condition antécédente qui l'explique : le second, c'est qu'il n'y a point *de changements dans les conséquents s'il n'y en a point dans les antécédents.* En d'autres termes, tout changement a une cause empirique et les mêmes causes produisent les mêmes effets. Tout est apparemment le même autour de moi et en moi : c'est la même flamme près de laquelle je suis, la même main que j'en approche; si je n'éprouvais pas la même sensation de chaleur, il y aurait changement sans raison.

Toutefois, il y a quelque chose de changé : le temps.

Digitized by Google

La question revient donc à savoir si le temps, à lui seul, exerce une influence. Or, l'enfant qui s'est brûlé une première fois n'a aucune raison pour supposer une telle influence, et d'ailleurs il ne conçoit pas même le temps. Cette notion n'est qu'une organisation ultérieure de ses expériences. Supposons qu'il se brûle deux ou trois fois. Dès lors, la différence de temps, s'il arrive à la concevoir, n'a pas eu d'influence : il y a une raison positive pour admettre qu'elle n'en aura pas dans l'avenir et il n'y a aucune raison pour admettre le contraire. Donc l'hypothèse se changera en assertion, en induction proprement dite.

Tels sont les deux stades de toute induction : 1° conception d'une similitude dans l'avenir malgré la différence de temps, ou hypothèse ; 2° vérification de la non-influence du temps et de la similitude, puis affirmation générale.

Le principe de l'induction, que les mêmes données ont les mêmes conséquences, est une application du principe de raison suffisante et du principe de contradiction. On peut en effet lui donner cette forme abstraite : Si on a pour principe A = B et B = C, on a toujours pour conséquence : A = C, et jamais : A n'égale point C. Ce qui revient à dire que de rapports semblables on ne peut déduire des rapports différents, ou, plus généralement encore, que du semblable on ne peut déduire le différent, de l'identique le non identique, parce qu'il y aurait contradiction. Donc, c'est le principe d'identité et de contradiction, joint à celui de raison suffisante, qui est le dernier nerf de l'induction. Induire c'est : 1° supposer un principe dont le phénomène est la conséquence (loi de raison suffisante) ; 2° affirmer que ce principe aura toujours la même conséquence, la contradiction étant inconcevable pour notre pensée (loi d'identité). Il n'y a plus qu'à savoir si on ne s'est point trompé de principe, en prenant par exemple le feu pour principe de la brûlure : c'est une simple affaire de vérification et d'expérimentation ; mais *présomptivement*, nous sommes certains que le principe (bien ou mal connu) aura toujours la même conséquence. L'enfant, avons-nous dit, voit une raison pour être brûlé une seconde fois : à savoir l'identité apparente de la seconde flamme avec la première ; il ne voit pas de raison (y en eût-

Digitized by Google

il d'ailleurs) pour n'être point brûlé ; donc, à moins d'être inconséquent, il doit admettre jusqu'à nouvel ordre que les mêmes principes ne se contrediront pas par des conséquences différentes. Il ne fait que maintenir l'identité logique de sa pensée avec elle-même et supposer spontanément la même loi d'identité dans les choses, conséquemment le caractère logique et rationnel de toutes choses (tout a une raison). Sans doute l'enfant et l'animal ne dégagent pas ces lois abstraites ; ils n'en obéissent pas moins à ces lois ; et si l'animal avait à sa disposition, comme l'enfant, l'instrument du langage, il pourrait abstraire et généraliser la loi de raison suffisante et d'identité sous laquelle il agit.

L'identité logique de la pensée a pour contre-partie l'identité ou persistance de la force ; la raison suffisante répond à la continuation du mouvement commencé. On peut donc dire que les principes du mécanisme et de la logique, du raisonnement et du mouvement se confondent. Toute induction est une motion consciente de ses lois ; toute motion est une induction inconsciente, et comme la motion a pour fond l'appétition, c'est en réalité aussi l'appétition qui fait le fond du raisonnement, même du plus abstrait. Le processus algébrique lui-même est une transformation subtile du processus appétitif.

Le système logique de l'induction peut donc se résumer ainsi :

Premier terme de l'induction : Faits positifs. Tous les hommes connus sont morts ;

Deuxième terme : Absence de faits négatifs. Nul homme qui ne soit mort.

Troisième terme : Induction. Les hommes, toutes choses égales d'ailleurs, continueront de mourir :

Ce système logique est analogue au système mécanique suivant qui se réalise dans le cerveau :

Premier terme : Forces se dirigeant en un sens ;

Deuxième terme : Absence de forces capables de détourner vers un autre sens ;

Troisième terme : Mouvement du cerveau continué dans le même sens.

Digitized by Google

Quant au processus psychique, il est le suivant :

Premier terme : Appétition faisant effort en un certain sens ;

Deuxième terme : Absence de forces capables d'empêcher l'acte de l'appétition.

Troisième terme : Action en ce sens.

Mouvement, induction et volonté sont donc au fond des manifestations d'un même principe (1).

Puisque l'induction n'est qu'une identité d'effets affirmée en vertu de l'identité des causes, toute la difficulté pratique de l'induction réside dans la détermination des causes véritables, des vrais antécédents d'un phénomène ; cette détermination a lieu par l'expérimentation. J'approche mon doigt de la flamme, je suis brûlé ; je l'écarte, je ne suis plus brûlé ; je l'approche plus ou moins de la flamme et je suis brûlé plus ou moins fort ; par cette triple méthode d'expérimentation, je vois que la flamme est l'antécédent immédiat, *suffisant* et *invariable* de la brûlure, ou du moins de ses conditions organiques ; suffisant, puisque dès qu'il est posé, la brûlure suit, invariable puisque les mêmes raisons ont les mêmes conséquences. Cette raison immédiate, suffisante et invariable, cette raison *déterminante* est ce qu'on nomme la cause empirique d'un phénomène. La notion de cause ainsi entendue, ou, ce qui revient au même, le déterminisme des antécédents et des conséquents, est le nerf de toute induction.

C'est pour dégager les causes véritables et vraiment déterminantes d'un phénomène qu'on *répète* et qu'on *varie* les expériences. Alors en effet on distingue les coïncidences fortuites et passagères des coïncidences invariables. Un effet peut être produit par la rencontre passagère de séries de causes indépendantes ; par exemple, si je prends un train de chemin de fer et que ce train déraille,

(1) Nous avons dit ailleurs : « Si nous cherchons quel est, à l'origine de la vie, le rapport de ces deux choses, volonté et croyance (ou induction), nous trouvons que leur intensité est en raison directe. La volonté ressemble à la force d'un courant, la croyance à sa vitesse. » (*La Liberté et le Déterminisme*, p. 149.)

Digitized by Google

les causes qui m'ont amené à le prendre et les causes du déraillement sont deux séries indépendantes, AB, CD, qui ne coïncident qu'au point O. Il serait absurde de dire que c'est ma présence dans le train qui l'a fait dérailler. Qu'on nomme *hasard* cette rencontre de séries indépendantes, cela ne veut pas dire que l'événement fortuit soit sans causes et sans nécessité, mais qu'il est dû à une combinaison particulière et passagère de causes ou de nécessités. Si au contraire un train déraillait toutes les fois qu'un certain mécanicien le dirige, sans exception, on serait fondé à considérer cette coïncidence comme n'étant probablement pas fortuite. De même, si je jette des dés et qu'ils retombent une ou deux fois de suite sur le même nombre, ce peut être un effet du hasard ; mais s'ils retombent *toujours* sur le même nombre, on dira qu'ils sont pipés. Plus un rapport est à la fois simple et constant, plus il est voisin d'une loi de la nature. Par une série quelconque de points, A, B, C, D..., je puis toujours faire passer une ligne, mais, si cette ligne est très irrégulière, j'en conclurai que la disposition des points est *fortuite* ; si elle est très régulière et forme un cercle, j'en conclurai qu'elle résulte d'une loi constante et d'une cause toujours la même (1).

Au reste, répétons qu'une seule expérience peut suffire pour déterminer l'antécédent véritable d'un phénomène, si l'on est certain que cet antécédent est la *seule* condition nouvelle qui ait été introduite dans l'ensemble des conditions préexistantes. Dans une solution d'iodure de potassium je verse du bi-chlorure de mercure et j'obtiens immédiatement un précipité ; je suis certain que la seule chose nouvelle introduite dans la solution a été le sel de mercure ; donc c'est ce sel qui a produit immédiatement la série de phénomènes aboutissant au précipité. Dès lors, si je recommence l'expérience dans les mêmes conditions, je suis sûr du même résultat.

II. — L'analogie est une induction d'un genre à un autre, tandis que l'induction proprement dite reste dans

(1) Voir Cournot, *Essai sur les fondements de nos connaissances*.

Digitized by Google

les limites d'un seul et même genre. En d'autres termes, l'analogie consiste à conclure de ressemblances nombreuses ou importantes entre deux objets de genre différent d'autres ressemblances liées aux premières. L'analogie n'a que le caractère d'une hypothèse plus ou moins vraisemblable ; elle est plus incertaine et plus conditionnelle que l'induction exacte. Comme tout autre raisonnement, elle peut prendre la forme d'une proportion ; l'étincelle électrique et ses propriétés sont à l'électricité artificielle ce que la foudre et ses propriétés sont à x (l'électricité naturelle). Le principe de l'analogie se ramène à ceux de la raison suffisante et de l'identité, ou du déterminisme universel. En effet, il consiste en ce que les choses analogues ont des raisons analogues, ce qui revient à dire que les choses identiques seulement par quelques rapports ont des raisons identiques seulement par quelques rapports. Deux objets étant donnés, si nous reconnaissons entre eux une certaine ressemblance, nous sommes autorisés à conclure qu'ils sont en partie déterminés par des raisons semblables. De même, si nous reconnaissons dans ces objets des différences, nous sommes aussi autorisés à conclure qu'ils sont produits en partie par des raisons différentes. D'où il suit que si, dans un objet, les ressemblances prédominent, c'est que les raisons des ressemblances l'emportent sur les raisons des différences. Tels sont les principes à l'aide desquels on justifie l'analogie.

III. — La déduction peut, elle aussi, prendre la forme d'une proportion : les attributs de l'homme sont à l'attribut de mortalité ce que les attributs de Pierre sont à la mort de Pierre. — Ce qui revient à dire qu'il y a identité partielle entre les deux propositions : tous les hommes sont mortels et Pierre est mortel. Pour montrer cette identité, on intercale la proposition intermédiaire : Pierre est homme. La déduction opère *a priori*, antérieurement à l'expérience, une fois qu'elle est en possession de son principe, lequel d'ailleurs est dérivé de l'expérience. Sa vertu réside dans sa *forme*, qui est absolument *nécessaire*, étant réductible à la formule suprême de la nécessité ; ce qui est est.

Digitized by Google

Les sciences inductives tendent à se convertir en sciences déductives. Ce que cherche la science, en effet, c'est la causalité, mais la causalité est un enchaînement nécessaire des phénomènes, et pour que cet enchaînement soit nécessaire, il faut qu'il se ramène à une série de prémisses et de conséquences, à une série de déductions.

Nous n'avons actuellement dans la science que des nécessités provisoires et empiriques, non absolues et logiques, mais nous réduisons peu à peu les premières aux secondes. Par exemple, comme le remarquent Stuart Mill et Wundt, entre les variations de la longueur du fil d'un pendule et la durée de l'oscillation, il n'était pas possible d'établir une liaison absolument nécessaire tant qu'on ne connaissait cette liaison que par induction, sans pouvoir la déduire d'autre lois physiques plus générales. On savait que ces deux phénomènes s'accompagnent toujours dans l'expérience, et que les variations du premier sont concomitantes avec les variations du second. On avait donc une loi, on avait même une loi nécessaire au sens empirique du mot; mais on n'avait pas une loi logiquement nécessaire et on ne connaissait pas la vraie raison logique du phénomène. Mais la physique moderne a déduit les lois du pendule des lois de la chute des corps. Si les lois de la chute des corps sont vraies, il devient logiquement nécessaire, en vertu du principe de contradiction, que les phénomènes du pendule se produisent. Les variations correspondantes de la longueur du fil et de la durée de l'oscillation deviennent une conclusion dont la nécessité, par rapport à ses prémisses (lois de la chute des corps), est tout aussi absolue que celle de la conclusion $A = C$, étant données les deux prémisses $A = B$ et $B = C$. Les lois de la chute des corps une fois admises, il suffit de suspendre un corps pesant à un fil de longueur donnée, pour déterminer avant toute expérience, avec une certitude logique, la durée de l'oscillation. Les lois de la chute des corps, à leur tour, se déduisent de la gravitation universelle, et celle-ci se rattache probablement aux lois mécaniques du choc. Nous faisons ainsi toujours dériver nos nécessités d'une source plus haute, mais sans pouvoir atteindre les principes absolument premiers des choses.

Digitized by Google

Nous sommes obligés de poser par *induction* des faits de plus en plus généraux, pour pouvoir ensuite en *déduire* logiquement tous les autres comme conséquences.

Outre le progrès perpétuel par lequel le raisonnement scientifique tend à prendre une forme de plus en plus déductive, il faut signaler encore le progrès parallèle par lequel le raisonnement, qui s'applique d'abord simplement à des *qualités*, tend à s'appliquer de plus en plus à des *quantités*.

Le raisonnement qualitatif porte sur des qualités ou attributs (homme, mortel, etc.), entre lesquels il établit des rapports de simple coexistence ou de succession; le raisonnement quantitatif, au contraire, roule sur des quantités, entre lesquelles il établit des rapports d'*égalité* ou d'*inégalité*. Par exemple, je puis démontrer que les angles d'un triangle égalent deux droits, que si $2x + 4 = 10$, $x = 3$. Cette sorte de raisonnement, ne portant que sur des rapports parfaitement *définis*, ceux de quantité, et procédant par *égalités* absolues, est susceptible d'une rigueur parfaite. Le raisonnement qualitatif, portant sur des choses moins exactement définies et procédant par simples *similitudes* ou par égalités approximatives, offre beaucoup moins de rigueur. Aussi l'humanité s'élève-t-elle peu à peu, dans la science, du raisonnement qualitatif au raisonnement quantitatif. Une science est d'autant plus avancée qu'elle a elle-même une forme plus quantitative et plus mathématique. Nous revenons ainsi à concevoir « la mathématique universelle » comme le but poursuivi par le raisonnement et par la science. En même temps cette mathématique universelle serait une mécanique universelle, où conséquemment les lois des idées se confondraient avec les lois des forces, mais elle n'exprimerait que les rapports nécessaires des choses sans en saisir le fond intuitif et vivant.

Digitized by Google

Digitized by Google

V

ACTION CONSTRUCTIVE DE L'IMAGINATION

L'analyse que nous avons faite des opérations intellectuelles nous montre que *penser*, c'est avoir *conscience* de *percevoir* ou d'*imaginer*, c'est avoir *conscience* de ses *représentations* et de leurs liaisons. Il en résulte que l'imagination se confond avec l'activité même de l'esprit, en tant que cette activité s'applique toujours à des *objets*, et à des objets *représentables*.

Comme l'a remarqué Aristote, nous ne pouvons penser sans images, sans représentations. Tantôt nous nous représentons un objet extérieur et la sensation qu'il nous cause, — par exemple la campagne et tout ce qu'on y voit, — tantôt nous nous représentons tels états de conscience, sentiments, plaisirs, douleurs, passions, volitions, et alors nous avons encore dans l'esprit des images d'objets auxquels ces sentiments ou volitions s'appliquent, des intuitions du sens intime, comme dit Kant, c'est-à-dire des *représentations* de choses *éprouvées*, de choses d'*expérience*. Tantôt enfin nous pensons soit des choses abstraites et générales, soit des choses en apparence toutes spirituelles ou intellectuelles ; mais, même alors, nous avons tout au moins dans l'esprit les images qu'on appelle mots ou signes. Comme toute pensée s'exerce sur des représentations plus ou moins concrètes, on ne peut penser à la *pensée* même sans penser à la *représentation*, à un *objet* quelconque. Reste, il est vrai, le côté purement *subjectif* du phénomène, qui consiste à avoir *conscience;* c'est ce côté qui ne se représente pas. La conscience, en soi et dans ce qu'elle a de constitutif, comme réaction interne et subjective, nous est

Digitized by Google

trop immédiate, est trop *nous-même* pour pouvoir être représentée. Seulement il n'y a point de conscience distincte sans la perception de quelque différence ou de quelque ressemblance, conséquemment sans une représentation quelconque. Supprimez de la conscience toutes les représentations, tous les sentiments, tout le concret, que restera-t-il? L'existence d'une « pensée pure », sans représentation, qui serait la « pensée de la pensée » ou le « sujet pur », est une hypothèse métaphysique et non un fait d'expérience psychologique. En fait il n'y a ni sujet sans objet, ni objet sans sujet : la pensée complète est à la fois conscience immédiate et représentation, en d'autres termes, conscience et imagination.

L'imagination *reproductrice* ne se distingue pas de la mémoire; elle reproduit l'image des objets en l'absence des objets mêmes. Son utilité consiste à remplacer les objets par des images qui les représentent dans leurs traits principaux et qui en sont pour notre esprit, selon l'expression de Taine, les substituts. Ce ne sont pas simplement des reflets, mais des abréviations qui conservent une force efficace et s'accompagnent de mouvements commencés. Les images ne sont point aussi complexes que les objets mêmes, elles ne sont point fixes et absolument indépendantes de nous comme les objets extérieurs : elles sont donc des objets intérieurs plus commodes, plus maniables et plus mobiles. Avec les pieds, nous ne pouvons que marcher, avec l'imagination nous volons : l'imagination dispose de l'espace. Elle est aussi le grand moyen d'adaptation au temps. Comment pourrions-nous prévoir l'avenir si nous étions obligés d'avoir toujours les objets présents devant nos sens? L'imagination rend l'induction et la prévision possibles. En un mot, elle met à notre disposition une sorte d'univers intérieur, de monde abrégé sur lequel nous réagissons par des mouvements cérébraux, au lieu de réagir par des mouvements musculaires de translation effective.

Mais l'imagination ne reste pas purement reproductive; elle devient constructive. Elle refait un autre monde dans la pensée et, par là, nous permet d'abord de comprendre, puis de modifier à notre usage les forces du monde réel.

Digitized by Google

Au lieu d'associer arbitrairement ses représentations, comme dans le rêve et la rêverie, l'imagination peut s'efforcer de reproduire les associations réelles des choses, les lois et les phénomènes réels de l'univers. Elle est alors la science en action, où la force des idées devient manifeste. Dans la géométrie, l'imagination combine et invente les figures, objets des définitions et des théorèmes. Pour cela, des mouvements cérébraux sont nécessaires qui réalisent le cercle, le triangle dans le cerveau même. De plus, l'imagination sert à la solution des problèmes en inventant les constructions capables de les résoudre. Si Pythagore n'avait pas imaginé sa construction à la fois simple et féconde, le problème du carré de l'hypothénuse n'aurait pu être résolu : l'idée est donc déjà, par elle-même, une solution. De même, le physicien ne peut interpréter la nature que s'il a assez d'imagination pour construire des expériences ou des hypothèses. Le cerveau du savant, habitué à refléter la nature, devient vraiment un petit monde, un *microcosme*, où les forces des idées tendent à s'associer et à se combiner de la même manière que les forces des objets dans le *Cosmos*. Le psychologue, lui aussi, a besoin d'imagination pour se représenter les combinaisons d'états intérieurs, sentiments, passions, émotions, pensées, désirs, volitions, etc. Ce qu'on nomme l'observation interne ou la réflexion n'est le plus souvent que l'imagination se représentant et analysant des états de conscience possibles. Le psychologue est une sorte de romancier construisant un roman selon les vraies lois des phénomènes mentaux. Quant aux métaphysiciens, poètes à leur manière, ils ont besoin d'une imagination encore plus puissante pour reconstruire le monde entier par la pensée.

L'imagination, au lieu de se représenter directement un objet, peut se le représenter indirectement au moyen d'un objet plus ou moins analogue. Si j'imagine une femme à queue de poisson, comme la sirène, l'imagination est purement constructive ; si je me sers de cette représentation pour exprimer le caractère à la fois séduisant et bas de la volupté, l'imagination devient expressive. L'expression a divers degrés, selon que l'analogie est plus ou moins

Digitized by Google

grande entre l'objet représenté et la représentation qui en est le *substitut*. La *figure* ou image proprement dite, par exemple la figure d'un triangle, est une représentation très analogue à l'objet représenté, qui est le triangle en général ; pourtant ce n'est toujours là qu'un substitut, car le triangle en général, auquel s'applique la démonstration géométrique, n'est ni scalène, ni équilatéral, ni isocèle, et l'image a nécessairement l'une ou l'autre de ces formes. De plus, les lignes de l'image ne sont pas vraiment droites, elles ne sont pas des longueurs sans largeur et sans profondeur, etc. Quand la représentation est moins semblable encore à l'objet et ne fait que figurer non une analogie de *formes*, mais une analogie de *lois*, de *règles*, de *rapports*, elle constitue le symbole proprement dit. Par exemple, dit Kant, une machine mue par un homme est le *symbole* d'un état despotique : quoiqu'il n'y ait aucune ressemblance de forme entre les deux objets, il y a une analogie de lois et de procédés. Les métaphores, les comparaisons, les hypotyposes sont des symboles, parce qu'elles transportent les lois du monde physique au monde moral. Enfin, quand il n'y pas de rapport réel, mais seulement un rapport plus ou moins conventionnel entre la représentation et son objet, par exemple entre un *arbre* et le mot *arbre*, cette représentation est un simple *signe*. Tels sont les signes conventionnels de l'algèbre. C'est à l'imagination qu'est due la production des langues, qui étaient à l'origine beaucoup plus *figurées* et expressives, et qui sont devenues ensuite plus symboliques, puis plus purement *significatives*.

La loi toute pratique de l'*économie de la force*, qui est la loi même de la volonté poursuivant le plus grand résultat avec le moindre effort, est aussi, et par cela même, la loi de l'intelligence, de toutes les opérations intellectuelles et de l'imagination où elles se résument. Son effet, nous l'avons vu, est la substitution graduelle des *idées* aux choses mêmes, parce que les idées sont ordinairement plus maniables, plus aisées à combiner que les choses. En outre, plus les idées deviennent abstraites et générales, plus elles rendent possible, par opposition à la pen-

Digitized by Google

sée intuitive, la pensée symbolique, qui s'exerce avec agilité sur des substituts commodes, au lieu de se traîner sur les objets mêmes. Les idées sont donc, en définitive, de la force emmagasinée qui se dépense avec la plus grande économie possible.

Les applications principales du symbolisme sont celles qui ont pour but de représenter un idéal sous des formes sensibles. L'*idéal* étant la perfection à laquelle tend naturellement un objet, tandis que la pure *fiction* est en contradiction avec les lois et tendances de la nature, on peut dire que le véritable idéal est l'idée-force par excellence : il enveloppe en soi l'indestructible désir du mieux. L'imagination peut représenter l'idéal par des formes, par des sentiments, par des actions : de là naissent l'art, la religion, la morale même, car c'est un art en action que la moralité : les génies créateurs et inventeurs dans la morale sont ceux qui ont pu trouver et représenter dans leurs actions les formes les plus hautes de la bonté, du courage, de la force d'âme, de l'empire sur les passions, de la sagesse.

A vrai dire, toutes nos représentations des choses, tous nos sentiments, toutes nos actions, toute notre philosophie et notre science même sont à quelque degré symboliques, car nous ne connaissons rien d'une manière absolue et complète ; nous connaissons seulement, et en partie, les rapports des choses entre elles ou avec nous : nos conceptions sont donc, comme Leibniz l'a bien vu, des *symboles* dans lesquels la partie est substituée au tout, la forme au fond, les rapports plus ou moins extrinsèques à l'être intime, le relatif à l'absolu, le phénomène à la réalité. Mais cette infériorité de la représentation par rapport au réel crée aussi une supériorité : elle rend possible le monde des idées, qui n'est pas une pure *copie* du monde réel, mais un prolongement de la réalité dans la pensée, et où la réalité même prend une direction nouvelle : le monde des idées est ainsi, sous tous les rapports, un monde de forces.

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

Digitized by Google

Digitized by Google

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION . . . . . .

LIVRE PREMIER

La sensation, dans son rapport à l'appétit et au mouvement.

CHAPITRE PREMIER. — LA SENSATION 3

I. Rôle de l'appétit dans la genèse et le développement des sensations, 3. — II. Intensité des sensations. Rôle de l'appétit, 17. — III. Qualité des sensations. Peut-on réduire toutes les sensations à une sensation primordiale ? 21. — IV. La spécificité des sensations implique-t-elle leur simplicité ? 27. — V. Elément relationnel des sensations, 35. — VI. Rapport nécessaire de la sensation au mouvement, 45.

LIVRE DEUXIÈME

L'émotion, dans son rapport à l'appétit et au mouvement.

CHAPITRE PREMIER. — CAUSES PHYSIOLOGIQUES ET PSYCHOLOGIQUES DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR 49

I. Part du mécanisme et de la sélection naturelle dans l'évolution du plaisir et de la douleur. Insuffisance du darwinisme, 53. — II. Causes physiologiques du plaisir et de la douleur. Leur rapport à la vie, 59. — III. La lutte pour la vie n'est-elle qu'une lutte pour la préservation ? La condition du plaisir est-elle la peine ? Critique des théories de Kant et de Schopenhauer, 77. — IV. Le moteur de l'évolution physiologique est-il la peine ? 91.

CHAPITRE DEUXIÈME. — RAPPORTS DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR A LA REPRÉSENTATION ET A L'APPÉTITION 97

I. Rapport du plaisir et de la douleur à la représentation et à l'intelligence. Théories de Leibniz et de Herbart. Le sentiment est-il de l'in-

Digitized by Google

telligence confuse? Théorie de Hartmann. Les plaisirs et les douleurs n'ont-ils par eux-mêmes aucunes différences qualitatives, mais seulement des différences quantitatives? 97. — II. Rapport du plaisir et de la douleur à l'appétition. La tendance précède-t-elle le sentiment, ou en est-elle la suite? 111.

CHAPITRE TROISIÈME. — L'APPÉTITION. 117

I. L'appétition n'est-elle qu'un renouvellement de mouvements déjà accomplis? Théorie de Spencer. Analyse du désir et de la tendance. Force de l'idée. La tendance inhérente à l'appétition est-elle de nature tout intellectuelle? 117. — II. Origine et développement des premiers mouvements appétitifs. Volonté primordiale. L'activité primitive peut-elle se *représenter* objectivement? 125.

CHAPITRE QUATRIÈME. — LES ÉMOTIONS PROPREMENT DITES. L'APPÉTIT COMME ORIGINE DES ÉMOTIONS ET DE LEURS SIGNES EXPRESSIFS. . . . 135

I. Nature des émotions proprement dites, 135. — II. Expression des émotions. Explication biologique, 141. — III. Explication physiologique de l'expression des émotions, 147. — IV. Explication psychologique de l'expression des émotions, 153. — V. Explication sociologique de l'expression des émotions, 161. — VI. Interprétation des signes, 173.

LIVRE TROISIÈME

Le souvenir; son rapport à l'appétit et au mouvement.

CHAPITRE PREMIER. — LA SÉLECTION ET LA CONSERVATION DES IDÉES DANS LEUR RELATION A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT. 179

I. Conservation des idées. Base mécanique et psychologique de la mémoire, 183. — II. Rapport de la mémoire avec la sensibilité et l'activité. Dissolution de la mémoire, 199.

CHAPITRE DEUXIÈME. — LA FORCE D'ASSOCIATION DES IDÉES. . . . 209

I. Lois mécaniques de l'association des idées. Part de la contiguïté et de la similarité. Les parallèles de la conscience, 209. — II. Association des émotions et appétitions. Son caractère fondamental, 221. — III. La réaction intellectuelle et sa part dans la synthèse mentale, 225.

CHAPITRE TROISIÈME. — LA RECONNAISSANCE DES SOUVENIRS. SON RAPPORT A L'APPÉTIT ET AU MOUVEMENT. 231

I. Comment a lieu la reconnaissance des idées, 235. — II. Conclusions sur l'évolution de la mémoire dans le passé et dans l'avenir, 255.

CHAPITRE QUATRIÈME. — L'APERCEPTION ET SON INFLUENCE SUR LA LIAISON DES IDÉES 261

I. Nature de l'aperception. Son rapport avec l'attention et l'appétition, 261. — II. L'aperception est-elle libre? Produit-elle des associations d'idées non réductibles à l'association par contiguïté et similarité? 262.

Digitized by Google

LIVRE QUATRIÈME

Éléments sensitifs et appétitifs des opérations intellectuelles.

CHAPITRE PREMIER. — SENSATION ET PENSÉE. 273

I. La matière des sensations est-elle saisie par une opération sensitive? 273. — II. La forme des sensations et leurs rapports sont-ils saisis par une opération sensitive? 275. — III. Part du sujet et apport de la conscience, 301.

CHAPITRE DEUXIÈME. — LES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES. LEUR RAPPORT A L'APPÉTITION ET A LA MOTION 309

I. Rôle de l'appétition et de la motion dans l'attention, 309. — II. Rôle de l'appétition et de la motion dans le jugement. Nature de la croyance, 319. — III. Rôle de l'appétition et de la motion dans la généralisation. Les idées générales, 335. — IV. Rôle de l'appétition et de la motion dans le raisonnement. Induction. Déduction. Analogie, 341. — V. Action constructive de l'imagination, 355.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

89094314341
B89094314341A

Digitized by Google

Digitized by Google

8909431434
b8909431434
Digitized by Google